This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

600086307U

41.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Marcus.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg*, *München* und *St. Louis*, Mo.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Marcus.

Commentar

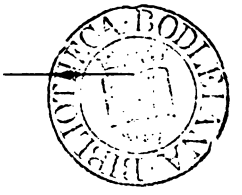
über das

Evangelium des heiligen Marcus.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der kathol. Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.



Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1881.
Zweigniederlassungen in *Strassburg, München* und *St. Louis,* Mo.

101. j. 298.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Vorrede.

Das „kurze Evangelium", welches Marcus, der Begleiter des hl. Petrus, verfaßte, bietet inhaltlich wenig Eigenthümliches. Einige Wunderberichte und ein paar Redetheile abgerechnet, findet ſich der ganze Stoff in den beiden anderen ſynoptiſchen Evangelien, welche aber ihrerſeits das Marcusevangelium durch zahlreiche didaktiſche Partien weit übertreffen. Ein Commentar über dieſes Evangelium, welcher einen ſolchen über das Matthäusevangelium zur Vorausſetzung hat, ſcheint daher ebenſo wenig Beachtung zu verdienen als, nach der Meinung der neueren Kritik, das Marcusevangelium überhaupt, wenn ihm das ganze Matthäusevangelium vorausgegangen und ſeinem Verfaſſer bekannt geweſen wäre. In der That haben ſich auch die alten Exegeten mit dem zweiten Evangelium wenig beſchäftigt. Die Apoſtel unter den Evangeliſten wurden bevorzugt, Lucas wegen des reichen Inhalts ſeines Evangeliums noch berückſichtigt, aber für Marcus iſt uns aus der patriſtiſchen Zeit bloß ein Reſt eines nicht einmal ſelbſtändigen Commentars erhalten. Die ſpäteren Exegeten haben nur zu gern den Marcus nach Matthäus exegeſirt, wenn ſie es nicht vorgezogen haben, einfach auf ihn zu verweiſen. Und dennoch bietet das Marcusevangelium in formeller Beziehung ſo viele intereſſante Züge und charakteriſtiſche Merkmale, daß es ſich auch für denjenigen, welcher ihm die Priorität nicht zuſprechen zu können glaubt, der Mühe lohnt, dasſelbe nach dieſer Seite hin einer genauen Betrachtung zu unterziehen. Repräſentirt es doch jene Form der apoſtoliſchen Lehrverkündigung, welche von dem Haupte des Apoſtelcollegiums, dem hl. Petrus, zur Verbreitung des Evangeliums außerhalb Paläſtina's und der Synagoge geſchaffen und in der Hauptſtadt des römiſchen Weltreiches von den ſegensreichſten Folgen begleitet worden iſt. Das Evangelium iſt ſchon weit mehr vom jüdiſchen Boden losgeriſſen, als dieß im judenchriſtlichen Matthäusevangelium der Fall iſt, aber noch nicht ſo tief im heidniſchen Lande eingewurzelt, wie das pauliniſche Lucas-

evangelium es vorausſetzt. Die lebendigen Farben und anſchaulichen Bilder weiſen überall auf den Augenzeugen zurück und laſſen unſchwer den Gewährsmann errathen. Um ihn ſind aber die übrigen Jünger gruppirt, welche mit ihm von Jeſus als Werkzeuge zur Ausbreitung der Kirche unter den Völkern erwählt und unterrichtet worden ſind. Langſam ſchreiten ſie voran, aber trotz aller Anfeindungen harren ſie doch treu bei ihrem Meiſter aus. Dieß ſind im Allgemeinen diejenigen Punkte, auf welche in einem Commentar über das Marcusevangelium die Hauptaufmerkſamkeit gerichtet werden mußte. Ueberall habe ich mich beſtrebt, das Beſondere, unſer Evangelium von den beiden anderen ſynoptiſchen Evangelien Unterſcheidende deutlich hervorzuheben und daraus ein Geſammtbild von der Compoſition und dem Zwecke der ganzen Schrift zu entwerfen.

Meine Stellung zur Marcushypotheſe in ihren verſchiedenen Formen und zu ihrem Antipoden, der Traditionshypotheſe, iſt hinlänglich bekannt. Ich kann die ſynoptiſche Frage weder als rein literariſches, noch als ein von allen ſchriftlichen Vorlagen unabhängiges Problem betrachten. Es iſt gewiß nicht zu leugnen, daß die kritiſchen Verſuche zur Löſung dieſes Räthſels einen großen Reiz ausüben, und ich habe es mir nur ungern verſagt, denſelben in der ganzen Anlage meiner Arbeit eine größere Berückſichtigung zu theil werden zu laſſen. Aber andererſeits iſt auch nicht zu verkennen, daß, wenn man ſelbſt vom Einzelnen abſieht und mehr das Ganze im Auge zu behalten ſucht, vom eigenen Standpunkte der Kritik aus ſich ſchwer wiegende Bedenken erheben. Man vergleiche z. B. mit den Ausführungen von Holtzmann und Weiß die Bemerkungen von Schegg und Godet, und man wird ſich bald überzeugen, wie durchaus entgegengeſetzt dieſelben Erſcheinungen beurtheilt und verwerthet werden können. Dieß ſcheint mir ein Beweis für die Thatſache zu ſein, daß, den hiſtoriſchen Nachrichten über die neuteſtamentliche Schriftabfaſſung entſprechend, weder die Tradition ganz außer Acht gelaſſen noch allein berückſichtigt werden darf. Indem ich die Mitte zwiſchen beiden Extremen einzuhalten ſuchte, war es mir möglich, auch im Marcusevangelium in manchen Punkten eine Originalität anzuerkennen, ohne eine Bekanntſchaft mit dem Matthäusevangelium in Abrede ſtellen oder dieſe auf die „Spruchſammlung“ beſchränken zu müſſen. Auch vom katholiſchen Standpunkte aus hat ja bei den unbeſtreitbaren Differenzen zwiſchen den Evangelien die Frage nach der urſprünglichen Form einen großen Werth. Ließe ſich die Priorität des Marcusevangeliums hiſtoriſch erweiſen, ſo läge kein Grund gegen ihre Annahme vor. Denn die Frage berührt die Dogmatik nicht, welche bei dem verwandten

Problem des Jacobusbriefes einen großen Theil der protestantischen Exegeten so lange beherrscht hat.

Auch in diesem Commentar habe ich die Geschichte der Exegese getreu zu Rathe gezogen. Die Auswahl der Autoren und Citate wurde so viel als möglich in der Weise getroffen, daß die Hauptperioden erkannt werden können. Wenn ich aus der neueren Zeit manche Namen aufgenommen habe, welche dem Nichtfachmanne gleichgiltiger sind, so wird man dieses Verfahren mit dem Interesse des Ganzen entschuldigen können. Um dem gewöhnlichen Leser wenigstens einige Erleichterung zu bieten, habe ich die wegen des ganz corrupten Textes zahlreichen kritischen Bemerkungen in die Anmerkungen verwiesen. Ich habe gewöhnlich die Namen der Hauptkritiker beigefügt und bemerke nur noch, daß ich von Tregelles je den eigentlichen Text citirt habe, der schon im J. 1857 edirt wurde. Die Verweisung auf die von anderer Hand später hinzugefügten Corrigenda und Addenda hielt ich nach der ed. VIII. von Tischendorf nicht mehr für nothwendig. Eine deutsche Uebersetzung habe ich wie im Commentar über das Matthäusevangelium nicht beigefügt. Wer den Commentar aufmerksam liest, wird sich überzeugen, daß eine solche bei dieser Art der Behandlung überflüssig ist. Der katholische Exeget muß ohnehin stets besorgt sein, daß seine Bücher nicht zu umfangreich werden. Das Sachregister dürfte zum Nachschlagen willkommen sein. Ich habe dasselbe auch auf das Matthäusevangelium ausgedehnt, weil in diesem aus Versehen die Kapitels- und Versangaben am Kopfe weggelassen worden sind.

Tübingen, im Februar 1881.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniß.

Einleitung.

Seite

§ 1. Der Verfasser. 1. Die Lebensumstände desselben 1
2. Die Nachrichten der Väter 9
§ 2. Die Entstehungsgeschichte des Marcusevangeliums:
1. Sein Verhältniß zu Petrus 10
2. Sein Verhältniß zum Matthäus- und Lucasevangelium . 28
3. Schlußfolgerungen 32
§ 3. Bestimmung und Zweck des Marcusevangeliums 35
§ 4. Ort und Zeit der Abfassung; Sprache 45
§ 5. Charakter und Eintheilung des Marcusevangeliums 49
§ 6. Exegetische Literatur 52

Erklärung.

Vorgeschichte.

(1, 1—13.)

§ 7. Johannes der Täufer. 1, 1—8. 59
§ 8. Die Taufe und Versuchung Jesu. 1, 9—13. 74

Erster Theil.

Die öffentliche Wirksamkeit Jesu in Galiläa.

I. Der erste Erfolg und die Opposition.

A. Der erste Erfolg der öffentlichen Thätigkeit Jesu 82
§ 9. Das erste Auftreten Jesu in Galiläa. 1, 14. 15. 83
§ 10. Die Berufung der beiden Brüderpaare. 1, 16—20. 85

§ 11. Die Dämonenaustreibung. 1, 21—28. . . . . .
§ 12. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus. 1, 29—34. . . .
§ 13. Der Rückzug aus Kapharnaum. 1, 35—39. . . . . .
§ 14. Die Heilung des Aussätzigen. 1, 40—45. . . . . .

B. Die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus .

§ 15. Die Heilung des Gichtbrüchigen. 2, 1—12. . . . . .
§ 16. Die Berufung des Levi und das Essen mit den Zöllnern und Sündern. 2, 13—17. . . . . .
§ 17. Vom Privatfasten. 2, 18—22. . . . . .
§ 18. Die Sabbatfeier. 2, 23 — 3, 6. . . . . .

II. Aussonderung und Belehrung der neuen Gemeinde.

A. Die wahren Jünger Jesu . . . . . .

§ 19. Die Apostelwahl. 3, 7—19. . . . . .
§ 20. Die böswillige Erklärung der Teufelaustreibung und die Verwandten Jesu. 3, 19 b—35. . . . . .
§ 21. Das Reden Jesu in Parabeln. 4, 1—34. . . . . .
1. Die Parabel vom Säemann. 4, 1—20 (25). . . . . .
2. Die Parabel vom fruchttragenden Acker. 4, 26—29. . . .
3. Die Parabel vom Senfkorn. 4, 30—32 (34). . . . .

B. Die Selbstbezeugung Jesu für seine Jünger . . . .

§ 22. Die Stillung des Seesturmes. 4, 35—41. . . . . .
§ 23. Die Heilung des Besessenen von Gerasa. 5, 1—20. . . . . .
§ 24. Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüssigen Frau. 5, 21—43. . . . . .

C. Das Ergebniß der Scheidung . . . . .

§ 25. Jesus in Nazareth. 6, 1—6. . . . . .
§ 26. Die Aussendung der Jünger. 6, 6 b—13 . . . . . .

III. Das Wanderleben Jesu in Galiläa.

A. Die Unterweisung der Jünger bis zum Bekenntnisse Petri . .

§ 27. Die Enthauptung des Täufers. 6, 14—29. . . . . .
§ 28. Die erste Brotvermehrung und das Wandeln auf dem Meere. 6, 30—52.
§ 29. Jesus im Lande Genneſareth. Das Essen mit unreinen Händen. 6, 53 — 7, 23
1. Die Heilungen auf dem westlichen Ufer. 6, 53—56. . . .
2. Das Essen mit ungewaschenen Händen. 7, 1—23. . . .
§ 30. Jesus in der Gegend von Tyrus. 7, 24—30. . . . . .
§ 31. Die Heilung des Taubstummen. 7, 31—37. . . . . .
§ 32. Die zweite Brotvermehrung. 8, 1—9. . . . . .
§ 33. Die Warnung vor dem Sauerteig der Pharisäer. 8, 10—21. . . .
§ 34. Die Blindenheilung zu Bethsaida. 8, 22—26. . . . . .

Seite

B. Das Bekenntniß des Petrus und die Vorbereitung der Jünger auf die letzten Ereignisse 275

§ 35. Das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung. 8, 27—9, 1. 276
§ 36. Die Verklärung Christi. 9, 2—13. 285
§ 37. Die Heilung des besessenen Knaben. 9, 14—29. 292
§ 38. Die zweite Leidensweissagung und der Rangstreit. 9, 30—50. . . 301

Zweiter Theil.

Die Reise nach Jerusalem; Tod und Auferstehung.

I. Jesu in Peräa.

§ 39. Von der Ehescheidung und Kinderliebe. 10, 1—16. 315
§ 40. Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums. 10, 17—31. . . 322
§ 41. Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Zebedäiden. 10, 32—45. 329

II. Einzug in Jerusalem. Die Streitreden. Die eschatologische Rede.

§ 42. Die Blindenheilung in Jericho und der Einzug in Jerusalem. 10, 46—11, 11. 334
§ 43. Die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung. 11, 12—26. 341
§ 44. Die Streitreden mit den Hierarchen. 11, 27—12, 12. 347
§ 45. Die Versuchungsfragen. 12, 13—34. 353
§ 46. Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Wittwe. 12, 35—44. 360
§ 47. Die eschatologische Rede. 13, 1—37. 368

III. Leiden, Tod und Auferstehung.

§ 48. Die Salbung und das Paschamahl. 14, 1—31. 377
§ 49. Jesus in Gethsemane. 14, 32—42. 389
§ 50. Die Gefangennahme. 14, 43—52. 392
§ 51. Die Verurtheilung Jesu und die Verleugnung des Petrus. 14, 53—72. 395
§ 52. Jesus vor dem römischen Gericht. 15, 1—15. 402
§ 53. Kreuzweg und Kreuzigung. 15, 16—32. 405
§ 54. Tod und Begräbniß. 15, 33—47. 408
§ 55. Auferstehung und Himmelfahrt. 16, 1—20. 413
§ 56. Der Schluß 422

Einleitung.

§ 1.

Der Verfaſſer.

1. Die Lebensumſtände deſſelben.

Als Verfaſſer des zweiten Evangeliums in unſerem Kanon wird in der eberſchrift und von den Vätern Marcus genannt. In der Apoſtelgeſchichte ird ein Johannes erwähnt, der den Beinamen Marcus führte (12, 12. 25; , 37) und deßhalb bald bloß Johannes (13, 5. 13), bald bloß Marcus 5, 39) genannt wird. In den Briefen (1 Petr. 5, 13; Kol. 4, 10; ilem. 24; 2 Tim. 4, 11) und in der Tradition wird nur der Name arcus gebraucht. Es geht daraus hervor, daß Marcus, wie andere Miſ- näre der apoſtoliſchen Zeit, einen doppelten Namen hatte, einen hebräiſchen d einen lateiniſchen (griechiſchen). Im Laufe der Zeit kam der erſtere außer brauch, ſo daß er ſpäter in der Geſchichte gar nicht mehr erwähnt wurde. wurde auch Saulus zu einem Paulus, Kephas zu einem Petrus, Joſeph rſabbas und Jeſus erhielten den Beinamen Juſtus (Apg. 1, 23; Kol. 4, 11), meon den Beinamen Niger (Apg. 13, 1)[1]. Marcus (Maricus von mas, deutſch Mahr für Mann) iſt ein römiſcher Vorname (praenomen), der der Umgangsſprache in einen Beinamen (cognomen) verwandelt wurde d an die Stelle des gewöhnlichen Namens trat[2]. Man kann alſo daraus

[1] Auch ſonſt verdrängte der Beiname als der gewöhnliche den andern, z. B. Λεββαῖος ἐπικληθεὶς Θαδδαῖος, Ἰωσῆς ὁ ἐπικαλούμενος Βαρνάβας, Ἰώσηπος ὁ καὶ Καϊάφας (Joſephus itt. 18, 2, 2) hießen ſchlechtweg: Thaddäus, Barnabas, Kaiaphas im gewöhnlichen ben (vgl. Hug, Einleitung in die Schriften des N. T. 4. A. 1847. II. S. 55).

[2] Die Römer hatten einen dreifachen Namen, beſtehend aus dem Praenomen als eichnung der Perſon (Individualname), dem Nomen als Bezeichnung der gens (Geſchlechtsname) und dem Cognomen als Bezeichnung der Familie (Familienname). Vgl. arquardt, Röm. Privatalterthümer 1864. (5) 1 S. 10 ff. Eine Vertauſchung des ornamens mit dem Beinamen wird nicht berichtet. Es handelte ſich aber bei den in's endland kommenden Orientalen auch nur um eine römiſche Bezeichnung, welche in der egel als Beiname betrachtet wurde. Drei Namen waren ohnehin nicht nöthig. Praeomen und nomen wurden ſeit Auguſtus gern umgeſtellt, z. B. Titius Juſtus Apg. 18, 7. yrill von Alexandrien (Victor von Antiochien?) ſchreibt vom Standpunkte der Tradition us: Μάρκος . . ἐκαλεῖτο δὲ καὶ Ἰωάννης (Ὑπόθεσις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγ. bei ramer, Catena graeca 1844. I. p. 263).

nicht schließen, daß Johannes Marcus und Marcus zwei verschiedene Personen waren. Ebenso wenig ist man berechtigt, aus historischen Gründen zwischen Marcus dem Begleiter Pauli und Marcus dem Begleiter des Petrus zu unterscheiden, wie es Patrizzi nach älteren Vorgängen neuerdings wieder gethan hat[1]. Petrus nennt den Marcus in seinem ersten Briefe (5, 13) ὁ υἱός μου, das aber nicht von einer leiblichen Sohnschaft (de Wette, Credner u. a.) zu erklären ist, sondern nach dem Sprachgebrauche des N. T. (1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19; Philem. 10) eine geistige Verwandtschaft bezeichnet. Wahrscheinlich ist Marcus von Petrus getauft worden.

Die Mutter des Marcus hieß Maria und besaß in Jerusalem ein eigenes Haus (Apg. 12, 12), in welchem sich die Christen zu versammeln pflegten. Für die Bekanntschaft des Petrus mit dieser Familie zeugt die Nachricht der Apostelgeschichte, daß er nach seiner Befreiung aus dem Kerker zu ihrem Hause seine Schritte lenkte und alsbald von der Thürhüterin an der Stimme

---

[1] Fr. Xav. Patritii e S. J. De evangeliis libri tres. Friburgi 1853, I p. 35. In Marcum commentarium. Romae 1862. Appendix I. p. 233—244. An letzterem Orte antwortet er auf die Kritik Welte's über das erstgenannte Werk (Theol. Quartalschrift 1854, 4. H.). Er beruft sich zunächst auf seine Vorgänger Baronius, Tillemont, Cotelier u. a. (vgl. Grotius, Jansen jun., C. a Lapide, Calmet, Schleiermacher, Kienlen, Molini, Danko) und geht dann auf die drei Gegenbemerkungen Welte's ein: 1. Den Alten war nur ein Gehilfe der Apostel Namens Marcus bekannt. 2. Es wäre unerklärlich, daß der Begleiter des Paulus Namens Marcus im Alterthum ganz verschollen wäre. 3. Wie kein Alter den in der Apostelgeschichte und den paulinischen Briefen genannten Marcus von dem Verfasser des Evangeliums unterschied, so gab es welche, die beide Marcus für identisch erklärten. In Betreff des ersten Punktes gibt Patrizzi zu, daß kein alter Schriftsteller von zwei Marcus ausdrücklich rede, er glaubt aber, daß die Art und Weise, wie sie von Marcus reden, zu dem Schlusse auf zwei Marcus berechtige, denn die einen (Papias, Irenäus, Clemens Alex., Tertullian, Origenes, Eusebius, Damasus, Epiphanius, Gregor Naz., Leo M. u. a.) berichten nur von dem Schüler des Petrus, die andern wenigen (Constit. ap. II, 57, Pseudo-Origenes de recta in Deum fide I. p. 806, Delarue, Hesychius) nur von dem Schüler Pauli, beide aber legen ihm das Evangelium bei. Zu den letzteren gehören auch diejenigen, welche den Marcus als Schüler des Paulus erwähnen, aber nichts von der Abfassung des Evangeliums bemerken (Ambrosiaster, Johannes Damascenus). Andere unterscheiden deutlich zwischen beiden (Dionysius Alex. bei Eusebius h. e. 7, 25, 15 ed. Lämmer, Johannes Damasc. zu Kol. 4, 10 und Eusebius 2, 15, 16; Chrysostomus in Col. Hom. 11, 2; in Philem. Hom. 3, 2; in Act. Hom. 16, 3. 28, 2. 34, 2, wo er den Begleiter des Paulus nicht einen Evangelisten nenne, während er den Lukas in Col. Hom. 12, 1 als solchen bezeichne und darin den Grund seiner Erwähnung finde in II Tim. Hom. 10, 1; dagegen setze er den Verfasser des Evangeliums zu Petrus in Beziehung in Matth. Hom. 85 al. 86, 1 und sage ibid. 1, 2: ὁ μὲν (Λουκᾶς) γὰρ Παύλου, ὁ δὲ Πέτρου μαθητὴς ὤν. Hieronymus nicht Philem. 24, aber im Katalog). Darnach scheine es ihm nicht zweifelhaft, daß zwei Marcus anzunehmen seien. Vielleicht sei Johannes Marcus der von Papias genannte Presbyter Johannes (2 Tim. 4, 11. Const. ap. VII, 46). Zu Punkt 2 bemerkt er, daß die Väter allerdings bei der Erklärung der paulinischen Stellen den Marcus als Begleiter des Paulus meinen, aber von seinem Evangelium nichts beifügen, was sie bei Lucas nicht unterlassen. Verschollen seien aber auch andere Begleiter des Paulus und selbst manche Apostel (Eus. 1, 12). Was 3. die positiven Zeugnisse des Alterthums für die Identität anbelange, so sei Hieronymus nicht dazu zu rechnen, die apostolischen Constitutionen und Pseudo-Origenes schreiben nur dem Begleiter des Paulus das Evangelium zu. Erst Victor von Antiochien identificire beide in der zweifelhaften Lebensgeschichte des Marcus in seinem Prolog. Später Alexander Monachus, Oekumenius, Euthymius, Theophylakt u. a.

erkannt wurde (12, 13 f.)[1]. Aber trotzdem, daß Marcus wahrſcheinlich aus Jeruſalem war und zu den Apoſteln in naher Beziehung ſtand, hatte er den Herrn doch nicht perſönlich gekannt. Denn ſchon Papias oder der Presbyter Johannes, wenn man (gegen Tholuck, Bleek, Steitz, Holtzmann, Weiß u. a.) das ganze Papiasfragment auf den Gewährsmann zurückführen will, berichtet, daß Marcus den Herrn weder gehört habe noch ihm nachgefolgt ſei[2], und Euſebius ſelbſt beſtätigt dieſe Angabe[3]. Hieronymus[4], Gregorius u. a. ſprechen ihm auch das Sehen des Herrn ab. Auguſtinus führt nicht, wie Calmet ſagt, beide Anſichten an[5], denn er verſteht sequi nicht vom perſönlichen Nachfolgen, ſondern von der Uebereinſtimmung mit dem aus den Apoſteln ſprechenden Chriſtus. Ebenſo müſſen aber auch die Stellen bei Juſtin und Tertullian über die Verfaſſer der Evangelien erklärt werden[6]. Epiphanius iſt der erſte, welcher den Marcus unter die 72 Jünger einreiht[7], und ihm folgen die Späteren (Pſeudo-Origenes de recta in Deum fide, sect. I.[8], Dorotheus, Procopius Diac., Euth., Theophylakt, Nikephorus

---

Es iſt unſchwer einzuſehen, daß keiner dieſer Gründe entſcheidend iſt. Keine Nachricht ſpricht die Duplicität beſtimmt aus, die Stelle des Victor Ant. iſt echt (Cramer, Cat I. p. XXVI. sq.) und die gewöhnliche Hervorhebung der Begleitung des Petrus erklärt ſich einerſeits aus der eigenthümlichen Löſung des Verhältniſſes zu Paulus (Apg. 16, 37 ff.) und anderſeits aus der Beziehung des Ev. zu der Predigt des Petrus.

[1] Schegg (Commentar 1870, I S. 5; Gedenkbuch einer Pilgerreiſe nach dem heiligen Lande 1867, I S. 279) ſchließt aus Apg. 12, 24 (12), daß Petrus im Hauſe der Maria wohnte. Deßhalb wurde es eine von den ſieben erſten Kirchen, entſprechend den ſieben Diakonen, und wird noch gegenwärtig in Jeruſalem gezeigt. Nach andern ſoll das Kloſter der ſyriſchen Jakobiten an der Stelle dieſes Hauſes auf Sion ſtehen. Die dabei befindliche Kirche iſt dem hl. Marcus geweiht und gilt den Jakobiten als die älteſte chriſtliche Kirche (Sepp, Jeruſalem 1864. I S. 709).

[2] Euſeb. 3, 40, 17: Οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου, οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ.

[3] Demonst. ev. 3, 5: Οὐ γὰρ παρῆν ὁ Μάρκος τοῖς ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ λεχθεῖσιν.

[4] Prologus in ev. Matthaei: Secundus Marcus . . . qui Dominum quidem Salvatorem ipse non vidit, sed ea quae magistrum (Petrum) audierat praedicantem, iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem. Gregor Dial. I. praef.

[5] De consensu evang. 1, 2, 3: Sed in conscribendo evangelio, quod divinitus ordinatum esse credendum est, ex numero eorum quos ante passionem Dominus elegit, primum atque ultimum locum duo tenuerunt, primum Matthaeus, ultimum Johannes: ut reliqui duo, qui ex illo numero non erant, sed tamen Christum in illis loquentem secuti erant, tamquam filii amplectendi, ac per hoc in loco medio constituti, utroque ab eis latere munirentur. Vgl. contra Faust. 17, 3: Lucae ac Marci evangelium, qui eosdem discipulos secuti sunt.

[6] Juſtin, Dial. c. Tr. c. 103 p. 331 D: Ἐν γὰρ τοῖς ἀπομνημονεύμασιν, ἃ φημι ὑπὸ τῶν ἀποστόλων αὐτοῦ καὶ τῶν ἐκείνοις παρακολουθησάντων συντετάχθαι. Vgl. Apol. I, 66 p. 98 B. Tertullian cont. Marc. 4, 2: Constituimus in primis, evangelicum instrumentum apostolos auctores habere, quibus hoc munus evangelii promulgandi ab ipso Domino sit impositum: si et apostolicos, non tamen solos, sed cum apostolis, et post apostolos: quoniam praedicatio discipulorum suspecta fieri posset de gloriae studio, si non adsistat illi auctoritas magistrorum, immo Christi, qui magistros apostolos fecit.

[7] Haer. 51, 6: Οὗτος δὲ εἷς ἐτύγχανεν ἐκ τῶν ἑβδομήκοντα δύο τῶν διασκορπισθέντων ἐπὶ τῷ ῥήματι, ᾧ εἶπεν ὁ κύριος (Joh. 6, 54), ὡς τοῖς τὰ εὐαγγέλια ἀναγνοῦσι σαφὴς ἡ παράστασις.

[8] Darauf iſt wohl die Bemerkung des Euthymius in der Vorrede zum Lucasevan-

u. a.) nach; da aber kein hiſtoriſcher Grund dafür angeführt wird, ſo kann man darin bloß das Beſtreben erblicken, den Evangeliſten zu einem Augenzeugen zu machen. Wie Calmet daraus eine Uebereinſtimmung der Alten machen konnte (Prolegomenon in ev. St. Marci, opp. Wirceburgi 1787 p. 515) iſt mir unbegreiflich. Aus der Erzählung vom fliehenden Jüngling (Marc. 14, 51 f.) haben neuere Exegeten (Olshauſen, Lange, Reiſchl, J. Grimm, Lichtenſtein, Kloſtermann, Weiß, Godet) wieder geſchloſſen, daß der dort genannte Jüngling Marcus ſelbſt ſei, weil ſich anders jene Scene ſchwerlich verſtehen laſſe, aber eine exegetiſche Schwierigkeit genügt nicht, um der geſicherten und älteſten Tradition zu widerſprechen (C. a Lapide, Langen, Schegg). Noch geringeren Werth haben die ſpäteren Nachrichten, daß Marcus Prieſter geweſen ſei [1], denn ſie erweiſen ſich als eine Folgerung aus der Verwandtſchaft des Marcus mit Barnabas (Kol. 4, 10), der ein Levite war (Apg. 4, 36) [2]. Mit dieſer Legende hängt die weitere zuſammen, Marcus habe ſich nach ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthum den Daumen abgeſchnitten, um nicht Prieſter werden zu müſſen [3].

Mit Saulus und Barnabas, welche zur Zeit der Hungersnoth unter Claudius nach Jeruſalem gekommen waren (Apg. 11, 30; Euſ. 2, 12), ging Marcus um das Jahr 44 p. Ch. nach Antiochien zurück [4] (Apg. 12, 25) und begleitete dieſelben auf der erſten Miſſionsreiſe (a. 45), welche über Cypern nach Pamphylien ging. In Perge in Pamphylien kehrte er aus einem unbekannten Grunde um (Apg. 13, 13). Ob den Reſidenzbewohner die Unwirthlichkeit der rauhen Gegend abſchreckte (Hausrath, Neuteſtamentliche Zeitgeſchichte, 2. Aufl. 1873. II S. 527; Bleek-Mangold, Einleitung in das

---

gelium zurückzuführen: Φασὶ δέ τινες, καὶ μᾶλλον Ὠριγένης, ὅτι τοῖς ἑβδομήκοντα ἀποστόλοις καὶ Μάρκος καὶ Λουκᾶς, πρὸ τοῦ δεσποτικοῦ σταυροῦ, συνηριθμηντο. Denn die Vermuthung des Herausgebers (Migne, Opp. Euth. t. II. 1864 p. 858 Not. 4), daß Euthymius aus dem 1. Bande des Commentars in das Matthäusev. ſchöpfe, wird durch Euſebius h. e. 6, 25 nicht beſtätigt.

[1] Pſeudo-Hieronymus praef. in ev. Marci: Leviticus genere et sacerdos. Beda praef.: Tradunt autem hunc natione Israelitica et sacerdotali ortum prosapia, ac post passionem ac resurrectionem Domini salvatoris ad praedicationem apostolorum evangelica fide ac sacramentis imbutum atque ex eorum fuisse numero, de quibus scribit Lucas (Act. 6, 7).

[2] Dieß iſt das argumentum, welches Malbonat (praef. in Marc.) bei dem ignotus et non vetustissimus auctor des pſeudo-hieronymianiſchen Commentars vermißt.

[3] Hippolyt, Philoſ. 7, 30: Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος (der Stummelfingerige). Pſeudo-Hieronymus in cod. Amiatino praef. in Marcum: Denique amputasse sibi post fidem pollicem dicitur, ut sacerdotio reprobus haberetur. Ebenſo eine arabiſche Handſchrift (Fleiſcher, Zeitſchr. der M. G. VIII, 1854 S. 586). Dieſe Nachricht würde zwar mit der Verwandtſchaft zum Leviten Barnabas ſtimmen (Hilgenfeld, Einleitung 1875 S. 497), iſt aber unverbürgt. Ein Spott der Philoſophumenen gegen das kurze Evangelienbuch (Keim, Leben Jeſu, 1867, I S. 85) iſt modern.

[4] Dieß iſt die ungezwungene Zeitbeſtimmung, da die Apoſtelgeſchichte den im Frühjahr 44 erfolgten Tod des Herodes Agrippa I. vorher berichtet. Damit ſtimmt auch Joſephus hinſichtlich der Hungersnoth überein (Antt. 20, 5, 1 f.). Die Verlegung der Rückreiſe in das J. 42 (Reithmayr, Einleitung in das N. T. 1852 S. 458 f.; Aberle, Einleitung in das N. T. her. v. Schanz S. 54; Schmid, Petrus in Rom. Luzern 1879 S. 44 u. a.) iſt durch die Tradition über die Reiſe des Petrus nach Rom veranlaßt.

N. T., 3. Aufl. 1875 S. 135, zum Theil ſchon Chryſoſtomus [1]), oder jüdiſche Befangenheit von dem freier geſinnten Paulus zurückhielt (Haneberg, Geſch. der Offenbarung, 3. Aufl. 1863. S. 617; Hilgenfeld, Einleitung S. 227; J. Grimm, Einheit der Evang., 1868. S. 510 Anm. 1; Mangold a. a. O. S. 135 Anm. 1), oder das ſelbſtändige Weſen des Letzteren abſtieß (Schegg, Marcusev. I S. 6) iſt ſchwer zu entſcheiden; das erſte dürfte bei dem Neubekehrten noch am wahrſcheinlichſten ſein, da zudem Paulus, entgegen der jüdiſchen Gewohnheit, ſich ſeinen Lebensunterhalt durch eigene Handarbeit zu verſchaffen ſuchte (Vgl. Hug, Einleitung, II S. 55; Aberle l. c. S. 175)[2]. Paulus und Barnabas ſetzten ihre Reiſe ohne Marcus fort, aber beim Antritte der zweiten Miſſionsreiſe beſtand Paulus darauf, daß Marcus von der Begleitung ausgeſchloſſen bleibe, und verzichtete lieber auf die Begleitung des Barnabas (Apg. 15, 37 f.), der dann mit Marcus nach Cypern ging (15, 39). Ueber dieſe „dissensio“ kann man nur mit Hieronymus (adv. Pelag. lib. II; Op. II, 763) ſagen: Paulus severior, ille clementior, uterque in suo sensu abundat. Et tamen dissensio habet aliquid humanae fragilitatis.

Von dieſer Zeit an verſchwindet Marcus aus der Apoſtelgeſchichte und wir müſſen zur Ergänzung und Weiterführung der Lebensgeſchichte die patriſtiſchen Nachrichten zu Hülfe nehmen. Nach dieſen war er der Begleiter und Dolmetſcher[3] des Petrus in Rom. Ueber die Zeit des erſten Aufenthaltes des Petrus in Rom gehen aber die Anſichten weit auseinander. Papias gibt weder eine Orts- noch eine Zeitbeſtimmung, Clemens von Alexandrien läßt die letztere gleichfalls unſicher, Euſebius aber, der ſich wenigſtens für die Abfaſſung des Marcusevangeliums auf das Zeugniß jener Väter ſtützt, nennt

---

[1] In Act. Hom. 28, 2: Ἅτε ἐπὶ μακροτέραν λοιπὸν στελλομένων ὁδόν· καίτοιγε ὑπηρέτης ἐκεῖνος ἦν, αὐτοὶ δὲ τὸν κίνδυνον εἶχον . . . οὐκ ὠργίσθη (Παῦλος) πρὸς Ἰωάννην, οὐ γὰρ τούτου ἦν· ἀλλὰ τοῦ ἔργου εἶχετο· οὐκ ἐδειλίασεν, οὐκ ἐφοβήθη ἐν μέσῳ πλήθους ἀπειλημμένος.

[2] Hitzig, Johannes Marcus und ſeine Schriften. 1843 S. 152 glaubt, es habe dem Marcus in ſeiner untergeordneten Stellung (ὑπηρέτης Apg. 13, 5) an Luſt und Eifer εἰς τὸ ἔργον (15, 38) gefehlt. Doch reflectirt er ſchon auf den hochfahrenden Sinn des Verfaſſers der Apokalypſe, der mit dem Feuergeiſte des Paulus leicht zuſammenſtoßen konnte! Auch Keil (Commentar über die Evv. des Marcus und Lucas. 1879 S. 1) folgert aus Apg. 15, 38 einen Mangel an Energie und Ausdauer im Werke des Herrn.

[3] Wir werden die Stellen ſpäter (S. 9) im Zuſammenhange anführen. Hier ſei nur bemerkt, daß der ſchon bei Papias genannte ἑρμηνευτής ſehr verſchieden erklärt wird. Die einen finden darin bloß den ſchriftlichen Bearbeiter der Predigten des Petrus (Hug, Fritzſche, Thierſch, Meyer, Holtzmann, Kloſtermann, Grau, Weiß, Keil), andere machen ihn zum Dolmetſcher für das dem Petrus unverſtändliche oder weniger geläufige Griechiſch (Kuinöl, Schleiermacher, W. Grimm in Theol. Stud. u. Kritiken 1872 S. 685 ff.; Weiffenbach) oder für das Lateiniſche (Bleek) oder für beides (Schenkel). Die letzteren Erklärungen des Wortes entſprechen der Etymologie, da es aber doch unwahrſcheinlich iſt, daß Petrus das gewöhnliche Griechiſch nicht verſtand oder in Rom lateiniſch verkehren mußte, ſo bleibt doch nur die Beziehung des Wortes auf die ſchriftliche Unterſtützung übrig, ohne daß daraus ein Präjudiz für das Marcusevangelium geſchöpft werden darf, obwohl ſich ein ſolches ſchon bei Hieronymus findet: Habebat ergo (Paulus) Titum interpretem (beim 2. Korintherbriefe) sicut et beatus Petrus Marcum, cuius evangelium Petro narrante et illo scribente compositum est (ad Hedib. qu. 11).

die erſten Regierungsjahre des Claudius und reiht die Gründung der römiſchen Kirche der Errichtung der antiocheniſchen zeitlich an[1]. Ihm folgt Hieronymus, indem er noch beſtimmter das zweite Jahr der Regierung des Claudius angibt[2]. Daher iſt es allgemeine katholiſche Tradition, Petrus ſei in der erſten Regierungszeit des Claudius, wahrſcheinlich im J. 42 zum erſten Mal nach Rom gekommen[3]. Nimmt man nun an, daß Marcus den Petrus bereits auf dieſer Reiſe, welche Apg. 12, 17 mit dem geheimnißvollen ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον angedeutet wird, begleitete, was inſofern wahrſcheinlicher iſt, als Petrus das erſte Mal noch nothwendiger als ſpäter einen Begleiter und Dolmetſcher nöthig hatte, ſo muß man auch weiter annehmen, daß die Gefangennehmung des Petrus in den Anfang der Regierung des Herodes Agrippa (41—44) fiel, obwohl der Bericht der Apoſtelgeſchichte (12, 13 ff.) das Ende näher legt, weil unmittelbar darauf der Tod des Herodes erzählt wird (v. 19 ff. So auch Calmet, Feilmoſer, Hitzig, Haneberg, Langen, Hausrath u. a). Lucas hätte dann nicht den hiſtoriſchen Zuſammenhang, ſondern den Conner zwiſchen Schuld und Strafe berückſichtigt (Reithmayr, Aberle, Schmid u. A.), was auch in den Parallelen bei Joſephus eine Beſtätigung findet. Die andere Möglichkeit, daß die erſte Miſſionsreiſe Pauli ſpäter begonnen hat und deßhalb Marcus, auch wenn Petrus erſt im J. 44 nach Rom gereist iſt, wieder zu Paulus zurückgekehrt ſein konnte, kommt weniger in Betracht, weil ſie mit der Tradition nicht harmonirt[4], doch iſt die ſchon

---

[1] H. e. 2, 14: Παρὰ πόδας ἐπὶ τῆς αὐτῆς Κλαυδίου βασιλείας ἡ πανάγαθος καὶ φιλανθρωποτάτη τῶν ὅλων πρόνοια τὸν καρτερὸν καὶ μέγαν τῶν ἀποστόλων, τὸν ἀρετῆς ἕνεκα τῶν λοιπῶν ἁπάντων προήγορον, Πέτρον, ἐπὶ τὴν Ῥώμην ὡς ἐπὶ τηλικοῦτον λυμεῶνα βίου (sc. Σίμωνα) χειραγωγεῖ. Chronicon ad ann. 2 Claudii (ed. Schöne p. 152): Πέτρος ὁ κορυφαῖος τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ πρώτην θεμελιώσας ἐκκλησίαν εἰς Ῥώμην ἀπεισι κηρύττων τὸ εὐαγγέλιον· ὁ δ' αὐτὸς μετὰ τῆς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἐκκλησίας καὶ τῆς ἐν Ῥώμῃ πρῶτος προέστη ἕως τελεώσεως αὐτοῦ.

[2] In der Ueberſetzung des Chronikon: Ubi (Romae) praedicans XXV annis eiusdem urbis episcopus perseverat (Versio armen.: annis viginti). De vir. ill. c. 1: Simon Petrus ... secundo Claudii anno ad expugnandum Simonem magum Romam pergit.

[3] Da es uns hier zu weit führen würde, wenn wir die hiſtoriſche Frage gründlich beſprechen wollten, ſo verweiſe ich auf: Kunſtmann, Hiſtor.-pol. Blätter 1857, 2, 585 ff., Hagemann, Die römiſche Kirche 1864 S. 661 ff., Hundhauſen, Das erſte Pontificalſchreiben des Apoſtelfürſten Petrus 1873 S. 21 ff.; Schmid, Petrus in Rom 1879 S. 41 ff. Vgl. auch Aberle, Kirchen-Lex., 8, 332 ff., u. Einl. S. 55. Nur einen ſpäteren Aufenthalt unter Nero nahmen katholiſcherſeits an: Pagi, Critica in Annales Baronii t. I ad ann. 43 et 54, Herbſt, Tübinger Theol. Quartalſchrift 1820 S. 567 ff., Hug, Einleitung II S. 60, Feilmoſer, Einleitung 2. A. 1830 S. 108 u. 504 f., A. Maier, Einleitung 1852 S. 406 ff., Römerbrief 1847 S. 6 ff. Auch Schwarz, Neue Unterſuchungen über das Verwandtſchaftsverhältniß der ſynopt. Evv. 1844 S. 33 hat ſich dafür entſchieden, aber dieſe Anſicht Kirchen-Lex. 3, 781 wieder zurückgenommen. Godet hat alſo nur zum Theil Recht, wenn er dahin la plupart des écrivains catholiques sérieux et indépendants rechnet (Comm. sur l'ép. aux Rom. 1879, I p. 80). Wieſeler beſchränkt ſich wenigſtens auf die „frommen und gelehrten" Katholiken Hug, Ab. Maier u. a. (Zur Geſchichte der neuteſtamentlichen Schrift und des Urchriſtenthums. Leipzig 1880 S. 55).

[4] Weil nach Irenäus und Clemens von Alex. die Abfaſſung des zweiten Evangeliums unmittelbar vor oder nach dem Tode der beiden Apoſtelfürſten zu ſetzen ſei und dieß um ſo mehr, als wir annehmen müſſen, daß Marcus erſt während der letzten Miſſions-

oben (S. 4) gemachte Bemerkung, daß Paulus seine Reise erst nach dem J. 44 angetreten hat, davon unabhängig; denn ist Petrus früher mit Marcus nach Rom gereist, so konnte dieser um so leichter wieder zurückgekehrt sein. Ueber alles Weitere sind wir aber ohne Nachricht. Nur so viel wissen wir noch aus der Apostelgeschichte, daß, wie Petrus im J. 51 wieder in Jerusalem beim Apostelconcil war (15, 7 ff.), so auch Marcus um's J. 52 in Antiochien weilte und von da mit Barnabas nach Cypern ging (15, 39).

Da Marcus in den in der ersten römischen Gefangenschaft geschriebenen Briefen des Apostels Paulus an Philemon (v. 24) und die Kolosser (4, 10) unter den Grüßenden erwähnt wird, so hat er sich zur Zeit der Abfassung derselben (a. 62 oder 63) in Rom befunden und war von Paulus wieder aufgenommen worden. Denn weil sonst der Sache nirgends gedacht wird, so ist er wahrscheinlich erst in Rom mit Paulus zusammengetroffen [1]. Da Petrus in keinem Briefe aus dieser Zeit erwähnt wird, so war er damals abwesend von Rom. Denn ein ununterbrochener Aufenthalt des Petrus in Rom ist für keine Zeit wahrscheinlich. Marcus war im Begriffe, nach Kleinasien abzureisen (Kol. 4, 10), und hat diese Reise wohl auch ausgeführt. Wenn aber, wie jetzt wieder vielfach angenommen wird (Ewald, Aberle, Einl. S. 258; Hundhausen S. 92; Schmid S. 55), der erste Brief des Petrus zu Rom im J. 63 oder 64 geschrieben worden ist [2], so wäre Paulus bereits am Ende seiner Gefangenschaft angekommen gewesen. Es wäre dann vorauszusetzen, daß Marcus kurz zuvor mit Petrus in Rom angekommen war (Schmid, S. 51 Anm. 2; Hilgenfeld, Zeitschr. f. wissensch. Theol. 1876 S. 77). Denn daß Marcus vor der Befreiung des Paulus nach Kleinasien reiste, dort mit Petrus zusammentraf und nach Rom zurückkehrte, wo Paulus unterdessen befreit worden war (Bisping, Kath. Briefe, 1871 S. 98) ist wenig einleuchtend, da er schwerlich vor einer Entscheidung über das Loos des Apostels abgereist ist. Jedenfalls ist Marcus später wieder von Rom weggereist, denn 2 Tim. 4, 11 erhält Timotheus von Paulus den Auftrag, selbst nach Rom zu kommen und den Marcus mit zu bringen. Ist aber dieser Brief,

---

thätigkeit des Petrus dessen Begleiter war, so folgert Schwarz (Unters. S. 14 f.), daß auch alle jene Schriftsteller, welche von der Abhängigkeit des Marcus von Petrus sprechen, nur jene Zeit im Auge haben. Es sei geschichtlich erwiesen, daß Marcus erst später der Schüler Petri wurde (S. 29).

[1] Hitzig l. c. S. 167 ff. und Sepp, Das Hebräerevangelium München 1870 S. 59 beziehen auch 2 Kor. 8, 18 auf Marcus. H. erklärt daraus die Wiedervereinigung des Marcus mit Paulus. Marcus sei nicht durch Selbstwahl, nach dem freien Willen des Apostels, sondern (v. 19) von Seite der Gemeinden ihm zum Reisegefährten gesetzt. Sepp beruft sich dafür auf Const. ap. II, 57, wo Lucas und Marcus συνεργοὶ Παύλου genannt werden. Allein dieser Ausdruck ist aus Kol. 4, 11 erklärbar und die Erklärung des εὐαγγέλιον von einem schriftlichen Evangelium könnte zwar aus den Vätern belegt werden, ist aber nirgends in den paulinischen Briefen gerechtfertigt. Daß unterdessen der Grund der Trennung, die jüdische Befangenheit, weggefallen war (J. Grimm, Einh. S. 511) ist außer Zweifel.

[2] Weniger wahrscheinlich ist die Abfassung desselben bei der Ankunft des Paulus in Rom (Schegg, Marcusev. 1, 7; ähnlich Reischl 62 od. 63, Wieseler). Die Verlegung in eine noch frühere Zeit (Weiß a. 54) kann nicht berücksichtigt werden, eher würde ich den Brief der neronischen Verfolgung unmittelbar nachfolgen lassen (Hug, Reuß, Bleek, Mayerhoff, Windischmann, de Wette, A. Maier, Wiesinger, Schott, Huther, Bisping u. a.).

wie mir ſehr wahrſcheinlich erſcheint, in der zweiten römiſchen Gefangenſchaft geſchrieben worden, ſo fällt dieſe Romreiſe in die Jahre 65—67 und Marcus war in Rom bei dem Tode der Apoſtelfürſten anweſend[1]. Nach dem Tode des Petrus ging er nach Alexandrien, denn daß er daſelbſt gewirkt hat, iſt allgemeine Tradition, die ſchwankenden Zeitangaben ſcheinen mir aber auf die ſpätere Zeit hinzuweiſen. Euſebius[2], Epiphanius[3], und Hieronymus[4] berichten, daß Marcus nach Abfaſſung ſeines Evangeliums nach Aegypten reiste, das Evangelium verkündete und die erſte Kirche in Alexandrien gründete. Die bei Euſebius und dem getreu nachſchreibenden Hieronymus angeführte Notiz über Philo würde eine ziemlich frühe Zeitbeſtimmung erheiſchen, aber es iſt ja bekannt, daß die Kirchenväter ſich durch die Schrift Philo's über die Therapeuten (de vita contempl.), deren Aechtheit großen Bedenken unterliegt[5], zu dieſem Lob Philo's verleiten ließen. Die Bemerkung über das Marcusevangelium verlangt eine andere Stellung der Reiſe[6]. Nach dem Chronikon des Euſebius (ad a. 62; vgl. auch Const. ap. VII, 46) hatte Marcus im J. 62 den Anianus als Biſchof von Alexandrien eingeſetzt, dem Katalog des Hieronymus zufolge wäre aber Marcus im achten Jahre des Nero zu Alexandrien geſtorben und hätte den Anianus zum Nachfolger gehabt[7]. Da aber dieſe Angabe ſchon wegen des erſten Petrusbriefes offenbar unrichtig iſt, ſo bin ich mit Haneberg (S. 687) u. a. der Anſicht, daß Marcus erſt nach dem Tode des Petrus nach Aegypten reiste. Ueber ſeine Todesart lauten die Nachrichten ſehr unſicher. Die Kirche zählt ihn zu den Märtyrern[8] und feiert ſein Andenken am 25. April. Die Griechen und ein-

---

[1] Sehr problematiſch iſt die Verlegung dieſes Briefes in die erſte Gefangenſchaft, wenn man doch zwei Gefangenſchaften annimmt, und vollends unerweislich die Abfaſſung beim Beginn derſelben (Haneberg a. a. O. S. 686): Paulus verlange, daß Marcus zu ihm komme (2 Tim. 4, 11) und nachdem dieſer wirklich eingetroffen iſt (Philem. 24), empfiehlt er ihn der Gemeinde von Koloſſä, zu welcher er kommen werde (Kol. 4, 10).

[2] H. e. 2, 16: Τοῦτον (sc. τὸν ἐν τῇ προτέρᾳ ἐπιστολῇ μνημονευόμενον) δὲ τὸν Μάρκον πρῶτόν φασιν ἐπὶ τῆς Αἰγύπτου στειλάμενον τὸ εὐαγγέλιον, ὃ δὴ καὶ συνεγράψατο κηρῦξαι, ἐκκλησίας τε πρῶτον ἐπ' αὐτῆς Ἀλεξανδρείας συστήσασθαι. τοσαύτη δὲ ἄρα τῶν αὐτόθι πεπιστευκότων πληθὺς ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἐκ πρώτης ἐπιβολῆς συνέστη, δι' ἀσκήσεως φιλοσοφωτάτης τε καὶ σφοδροτάτης, ὡς καὶ γραφῆς αὐτῶν ἀξιῶσαι τὰς διατριβὰς καὶ τὰς συνηλύσεις, τά τε συμπόσια καὶ πᾶσαν τὴν ἄλλην τοῦ βίου ἀγωγὴν Φίλωνα.

[3] Haer. 51, 6: καὶ γράψας (τὸ εὐαγγέλιον) ἀποστέλλεται ὑπὸ τοῦ ἁγ. Πέτρου εἰς τὴν τῶν Αἰγυπτίων χώραν.

[4] De vir. ill. c. 8.

[5] Vgl. Lucius, Die Therapeuten und ihre Stellung in der Geſchichte der Aſkeſe. Eine kritiſche Unterſuchung der Schrift De vita contemplativa. Straßburg 1880. Theol. Quartalſchr. 1880 S. 319 ff.

[6] Epiph. l. c. ſetzt zuerſt die Reiſe hinter die Abfaſſung des Evangeliums, fährt aber doch fort: Ὅμως διὰ Πέτρου ἀναχάμψας εὐαγγελίζεσθαι καταξιοῦται, πνεύματι ἁγίῳ ἐμπεφορημένος.

[7] De vir. ill. c. 8: Mortuus est autem octavo Neronis anno, et sepultus Alexandriae, succedente sibi Aniano. Wohl nach Euſeb. 2, 27: Νέρωνος δὲ ὄγδοον ἄγοντος τῆς βασιλείας ἔτος πρῶτος μετὰ Μάρκον τὸν εὐαγγελιστὴν τῆς ἐν Ἀλεξανδρείᾳ παροικίας Ἀνιανὸς τὴν λειτουργίαν διαδέχεται. Im Prolog zum Matthäusevangelium ſchreibt Hier.: Marcus interpres apostoli Petri, et Alexandrinae ecclesiae primus episcopus.

[8] Decretum Damasi 3: Ipseque (Marcus) in Aegyptum directus a Petro apostolo verbum veritatis praedicavit et gloriosum martyrium consummavit. Nach

zelne jüngere Martyrologien geben für Marcus den 25. April, für Johannes Marcus den 27. September an, was Patrizzi für ſeine Unterſcheidung Beider benützt hat (p. 240). Im J. 828 brachten venetianiſche Kauffahrer die Gebeine des hl. Marcus aus Alexandrien zurück[1].

2. Die Nachrichten der Väter über den Verfaſſer des zweiten Evangeliums.

Auch im Marcusevangelium finden wir wie in dem des Matthäus kein Zeugniß für den Verfaſſer desſelben. Denn ſelbſt, wenn die Geſchichte vom fliehenden Jüngling 14, 51. 52 auf den Verfaſſer zu beziehen wäre, ſo würde bei der Unſicherheit der Beſtimmung des νεανίσκος doch nur ſo viel daraus gefolgert werden können, daß er ein zur Zeit des Leidens Jeſu in Jeruſalem oder deſſen Umgebung anſäſſiger junger Mann war. Die ſehr ſtark hebraiſirende Sprache des Evangeliums und die Bekanntſchaft des Verfaſſers mit der Geographie Paläſtina's und mit den jüdiſchen Gebräuchen beweiſen, daß er jedenfalls ein Judenchriſt aus Paläſtina war.

Um ſo beſſer iſt die äußere Bezeugung des zweiten Evangeliums. Denn für die Abfaſſung desſelben durch Marcus ſpricht nicht nur die in ein hohes Alterthum hinaufreichende Ueberſchrift, ſondern auch eine große Reihe ganz beſtimmter Zeugniſſe des Alterthums, die zum Theil auf eigener Erfahrung, zum Theil auf der Tradition beruhen. Zu den erſten[2] gehören die Zeugniſſe des Papias, Clemens Alex. und Irenäus, zu den anderen die der ſpäteren Väter. Sämmtliche Nachrichten ſtimmen zugleich darin überein, daß Marcus als Begleiter und Dolmetſcher des Petrus das Evangelium geſchrieben habe, ſo daß für dasſelbe die Autorität des Apoſtelfürſten in Anſpruch zu nehmen ſei. Papias, der ſich auf den Presbyter Johannes beruft, ſagt zwar nicht, daß Marcus ein Evangelium verfaßt habe, ſondern erzählt nur, daß er das, was Petrus predigte, aufſchrieb[3], aber ſchon Clemens Alex. bezeichnet die ſo entſtandene Schrift als das Evangelium des Marcus[4] und Euſebius

---

Nikephorus (h. e. 2, 43) wurde er vom Pöbel zu Alexandrien ermordet. Die Notiz des Dorotheus, Marcus ſei „sub imperio Traiani, Aprili mense, rudente collo iniecta a loco, cui Bucolus nomen est, usque ad locum, qui Angelorum dicitur, tractum, igne crematum et Bucolo sepultum" findet ſchon Malbonat im Widerſpruch mit der Kirchengeſchichte.

[1] Peſchel, Geſchichte des Zeitalters der Entdeckungen 1858 S. 12 nach Andreae Chron. hb. VIII, c. 2 § 6. Muratori, Script. XII, 170.

[2] Bei den apoſtoliſchen Vätern finden ſich nur zwei ſichere Citate: Paſtor Hermä Vis. 3, 7, 3 (4, 18) und Sim. 9, 12, 3 (9, 47. 10, 23). Polykarp ep. 7, 2 (14, 38) kann wegen der Parallele Matth. 26, 41 nicht betont werden. Das kurze Evangelium trat hinter das Matthäusevangelium zurück.

[3] Euſeb. l. c. 3, 40, 17 (Lämmer): καὶ τοῦθ' ὁ πρεσβύτερος ἔλεγε· Μάρκος μὲν ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος, ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει, τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα. οὔτε γὰρ ἤκουσε τοῦ κυρίου οὔτε παρηκολούθησεν αὐτῷ, ὕστερον δέ, ὡς ἔφην, Πέτρῳ, ὃς πρὸς τὰς χρείας ἐποιεῖτο τὰς διδασκαλίας, ἀλλ' οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων, ὥστε οὐδὲν ἥμαρτε Μάρκος, οὕτως ἔνια γράψας ὡς ἀπεμνημόνευσεν. ἑνὸς γὰρ ἐποιήσατο πρόνοιαν, τοῦ μηδὲν ὧν ἤκουσε παραλιπεῖν, ἢ ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς.

[4] Euſeb. 6, 14, 5: Αὖθις δ' ἐν τοῖς αὐτοῖς ὁ Κλήμης βιβλίοις (sc. ἐν ταῖς ὑποτυ-

beſtätigt dieſe Nachricht mit Berufung auf die verloren gegangenen Hypotypoſen des Clemens [1]. Der etwas ältere Irenäus drückt ſich zwar allgemeiner als Clemens aus [2], läßt aber bei der Zuſammenſtellung der Marcusſchrift mit den drei anderen Evangelien über den Charakter derſelben keinen Zweifel übrig. Ja ſelbſt Juſtin kann hierfür citirt werden, da er das Evangelium des Marcus und Lucas Apoſtelſchülern zuſchreibt (Dial. c. Tr. c. 103 vgl. S. 3) und die Namen der Zebedäusſöhne aus dem Evangelium des Petrus entlehnt [3]. Zu der anderen Klaſſe von Zeugen ſind außer dem ſchon genannten Euſebius noch Tertullian [4] und Origenes [5] anzuführen. Hieronymus [6] faßt wieder die Tradition zuſammen, um von den weiteren Vätern nicht zu ſprechen [7].

§ 2.

Die Entſtehungsgeſchichte des Marcusevangeliums.

1. Sein Verhältniß zu Petrus.

a. Nach den im vorigen § angeführten Ueberlieferungen aus dem Alterthum über die Abfaſſung des zweiten Evangeliums durch Marcus ſteht das-

---

πώσεσι) περὶ τῆς τάξεως τῶν εὐαγγελίων παράδοσιν τῶν ἀνέκαθεν πρεσβυτέρων τέθειται, ... τὸ δὲ κατὰ Μάρκον ταύτην ἰσχηκέναι τὴν οἰκονομίαν. Τοῦ Πέτρου δημοσίᾳ ἐν Ῥώμῃ κηρύξαντος τὸν λόγον, καὶ πνεύματι τὸ εὐαγγέλιον ἐξειπόντος, τοὺς παρόντας πολλοὺς ὄντας παρακαλέσαι τὸν Μάρκον, ὡσὰν ἀκολουθήσαντα αὐτῷ πόρρωθεν καὶ μεμνημένον τῶν λεχθέντων, ἀναγράψαι τὰ εἰρημένα· ποιήσαντα δὲ τὸ εὐαγγέλιον μεταδοῦναι τοῖς δεομένοις αὐτοῦ. ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι.

[1] 2, 15, 1: Τοσοῦτο δ' ἐπέλαμψεν ταῖς τῶν ἀκροατῶν τοῦ Πέτρου διανοίαις εὐσεβείας φέγγος, ὡς μὴ τῇ εἰσάπαξ ἱκανῶς ἔχειν ἀρκεῖσθαι ἀκοῇ, μηδὲ τῇ ἀγράφῳ τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίᾳ, παρακλήσεσι δὲ παντοίαις Μάρκον, οὗ τὸ εὐαγγέλιον φέρεται, ἀκόλουθον ὄντα Πέτρου λιπαρῆσαι, ὡς ἂν καὶ διὰ γραφῆς ὑπόμνημα τῆς διὰ λόγου παραδοθείσης αὐτοῖς καταλείψοι διδασκαλίας, μὴ πρότερόν τε ἀνεῖναι ἢ κατεργάσασθαι τὸν ἄνδρα, καὶ ταύτῃ αἴτιους γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθὲν φασι τὸν ἀπόστολον ἀποκαλύψαντος αὐτῷ τοῦ πνεύματος ἡσθῆναι τῇ τῶν ἀνδρῶν προθυμίᾳ, κυρῶσαί τε τὴν γραφὴν εἰς ἔντευξιν ταῖς ἐκκλησίαις. (Κλήμης ἐν ἕκτῳ τῶν ὑποτυπώσεων παρατέθειται τὴν ἱστορίαν, συνεπιμαρτυρεῖ δὲ αὐτῷ καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας). Demonst. ev. 3, 5: Μάρκος μὲν ταῦτα γράφει, Πέτρος δὲ ταῦτα περὶ ἑαυτοῦ μαρτυρεῖ. πάντα γὰρ τὰ παρὰ Μάρκῳ τοῦ Πέτρου διαλέξεων εἶναι λέγεται ἀπομνημονεύματα.

[2] Euſeb. 5, 10, 3: Μετὰ δὲ τὴν τούτων (sc. τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου) ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.

[3] Γεγράφθαι ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασιν αὐτοῦ γεγενημένον καὶ τοῦτο, μετὰ τοῦ καὶ ἄλλους δύο ἀδελφούς, υἱοὺς Ζεβεδαίου ὄντας, μετωνομακέναι ὀνόματι τοῦ Βοανεργές, ὅ ἐστιν υἱοὶ βροντῆς (3, 17). c. 106 p. 333 D.

[4] Adv. Marc. 4, 5: Licet et Marcus quod edidit (evangelium) Petri affirmetur, cuius interpres Marcus.

[5] Euſeb. 6, 25, 5: Δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον, ὡς Πέτρος ὑφηγήσατο αὐτῷ ποιήσαντα (sc. ὡς ἐν παραδόσει μαθών).

[6] De vir. ill. c. 8: Marcus discipulus et interpres Petri iuxta quod Petrum referentem audierat, rogatus Romae a fratribus, breve scripsit evangelium. Quod cum Petrus audisset probavit et ecclesiae legendum sua auctoritate dedit, sicut scribit Clemens in sexto ὑποτυπώσεων libro et Papias, Hierapolitanus episcopus. Prologus in Matth. (cf. S. 8 Anm. 4). Ep. ad Hedib. qu. 11 (S. 5 Anm. 3).

[7] Chrysoſtomus in Matth. 85, 1: καὶ ταῦτα (14, 68) παρὰ τοῦ διδασκάλου μαθών. καὶ γὰρ φοιτητὴς ἦν Πέτρου.

selbe in naher Beziehung zu den Predigtvorträgen des Apostels Petrus in Rom. Zwar nennt der älteste und zugleich ausführlichste Gewährsmann, Papias, Rom nicht als den Ort der Predigt, aber nach den Angaben der späteren Väter, namentlich des Clemens Alex.[1], kann er nur Rom gemeint haben. Daher ist es historisch unbegründet, die traditionelle Entstehungsgeschichte des zweiten Evangeliums für Fabelei zu erklären (Eichhorn, Einleitung, 1804, I S. 554. Vgl. Holtzmann, Die Synoptischen Evangelien 1863, S. 367), weil Papias den römischen Aufenthalt nicht erwähne und dieser so lange zweifelhaft sei, als noch Grund vorhanden sei, zu glauben, daß die Ebioniten den unzweifelhaft feststehenden Martyrertod des Petrus nach Rom verlegt haben. Denn wie man auch über die spätere Verbindung der ebionitischen Simonssage mit der katholischen Petrustradition bei Eusebius und Hieronymus urtheilen mag, jedenfalls kann die letztere nicht einem Mißverständnisse Justins über die bekannte Simonssäule (vgl. Aberle, Einleitung S. 54 Anm. 2) ihre Entstehung verdanken. So viel ist heutzutage doch fast allgemein anerkannt, daß die Clementinen wohl von einer Verfolgung des Simon durch Petrus erzählen, aber diese auf den Orient beschränken, obwohl ihnen die Gründung der römischen Kirche durch Petrus bekannt ist. Die älteste römische Tradition ist davon wesentlich verschieden, weil sie wohl von einer Anwesenheit des Simon in Rom weiß, aber den Petrus nicht damit in Verbindung bringt. Diese rührt erst von Hippolyt her, der aber den Simon dem Petrus, nicht umgekehrt, nachreisen läßt[2]. Daher muß es uns erlaubt sein, die Entstehungsgeschichte des Evangeliums in Rom von Papias her zu datiren. Dieß ist aber nicht so zu verstehen, daß ähnlich wie beim Matthäusevangelium das Zeugniß des Papias von allen Späteren wiederholt und in einer Weise erweitert werde, die den Eindruck hinterlasse, als hätte man in demselben Maße, als man der zunehmenden zeitlichen Entfernung wegen über die Entstehungsverhältnisse unseres Evangeliums *weniger* wissen konnte, *mehr* darüber zu wissen geglaubt (Holtzmann S. 367; vgl. Hilgenfeld, das Evangelium Justins 1850 S. 107 ff.; das Marcusevangelium 1850 S. 116; Einleitung S. 499 ff.). Denn einmal berufen sich gerade die älteren Väter gar nicht auf Papias und es ist an sich nicht wahrscheinlich, daß die Vertreter der alexandrinischen (Clemens, Origenes), afrikanischen

---

[1] Μαρτυρεῖ αὐτῷ (sc. Κλήμεντι) καὶ ὁ Ἱεραπολίτης ἐπίσκοπος ὀνόματι Παπίας (Euseb. 2, 15, 2) ist freilich kein strenger Beweis für die Predigt in Rom, sondern allgemein zu erklären.

[2] Vgl. die (S. 6 Anm. 3) citirte Literatur über Petrus in Rom. Auch Joh. Delitzsch: Zur Quellenkritik der ältesten kirchlichen Berichte über Simon Petrus und Simon Magus (Studien und Krit. 1874 S. 213 ff.) kommt zu dem Resultat, daß es eine von der pseudoclementinischen Petrus-Simonssage unabhängige Simon- und Petrustradition gab. „Die ursprüngliche Petrus-Simonsage wußte noch nichts von einem Kampfe Simons und Petri in Rom; erst die spätere Gestalt der Petrus-Simonsage hat diesen Conflict auf Grund der Petrustradition und Simonstradition hinzugefügt. Nicht ist, was die katholischen Väter über den Aufenthalt Petri und Simons in Rom (wie über Simon überhaupt) tradiren, ein Ausfluß der häretischen Petrus-Simonsage, sondern es ruht die Schlußgestalt der Petrus-Simonsage auf der katholischen Simontradition und Petrustradition" (S. 260).

(Tert.), kleinasiatischen und gallischen (Iren.) Kirche aus einer und derselben schriftlichen Quelle geschöpft haben, sodann ist es nicht richtig, daß je der Spätere die Abhängigkeit von Petrus gesteigert habe. Denn während Clemens Alex. in den seiner früheren Lebenszeit angehörigen Hypotyposen (Alzog, Patrologie, 1876 S. 123) den Marcus sein Evangelium noch zu Lebzeiten des Petrus schreiben und von diesem weder gebilligt noch mißbilligt werden läßt [1], berichtet Irenäus nur, daß Marcus nach dem Tode des Petrus das von diesem Gepredigte schriftlich überliefert habe [2]. Die Quintessenz der Tradition ist also nur der Satz, daß das Evangelium inhaltlich von der Predigt des Petrus herstamme. Dieß und nichts Anderes will aber auch Tertullian mit seinem „Petri affirmatur" sagen. Ja, auch das „Petro narrante et illo scribente" des Hieronymus kann nicht vom in die Feder Dictiren verstanden werden, denn es steht zwar in der spätern ep. ad Hedibiam (a. 407; vgl. Zöckler, Hieronymus. 1865. S. 298), aber „iuxta quod Petrum referentem audierat" im Katalog (a. 392) und „ea quae magistrum audierat praedicantem iuxta fidem magis gestorum narravit quam ordinem" im Prolog zum Matthäusevangelium (a. 398) dürfen doch zur Vergleichung beigezogen werden. Darnach scheint aber Hieronymus jede directe Einwirkung des Petrus auszuschließen. Ganz gleich berichtet ja auch Origenes über die Abfassung des Evangeliums, ohne daß bei dem Schüler des Clemens angenommen werden kann, er habe das Evangelium als Dictat des Petrus betrachtet [3]. Wenn Hieronymus von einer Approbation durch Petrus spricht, und sich dafür mit Eusebius auf die Hypotyposen des Clemens beruft, so ist allerdings eine Steigerung anzuerkennen, die aus dem Bestreben, dem Marcusevangelium die apostolische Autorität möglichst zu sichern, hervorging, aber die Entstehungsgeschichte selbst bleibt davon unberührt. Die Approbation wäre erst dem fertigen Evangelium zu Theil geworden [4]. Spätere

---

[1] Vgl. Aberle S. 51 f. Das dunkle προτρεπτικῶς erklärt man am besten durch „ausdrücklich" oder „geflissentlich". Godet deutet das Verhalten des Petrus ähnlich wie Aberle: Il ne devait pas entraver ce travail, s'il pouvait être la source de quelques bénédictions pour l'église; et il ne devait pas non plus l'encourager, car pour que cette oeuvre fût réellement ce qu'elle devait être, ne fallait-il pas qu'elle provînt d'une impulsion plus élevée? Ce détail, dont on s'est moqué, est frappant de vérité (Études bibliques. IIe Série. N. T. Paris 1874 p. 29). In den Adumbrationes in 1 Petri (Pott. II p. 1007) schreibt Clemens: Marcus Petri sectator palam praedicante Petro evangelium Romae coram quibusdam Caesareanis equitibus et multa Christi testimonia proferente, penitus (petitus) ab eis, ut possent quae dicebantur memoriae commendare, scripsit ex his quae a Petro dicta sunt evangelium, quod secundum Marcum vocitatur.

[2] Selbst wenn Irenäus dadurch mit Papias in Uebereinstimmung steht, so folgt daraus doch nicht, daß er von ihm abhängig ist (Hilgenfeld). Denn aus dem Zeugnisse des Papias geht nur hervor, daß der Presbyter Johannes jede Betheiligung des Petrus ausschloß. Dieß macht die Abfassung nach dem Tode (oder Weggange) des Petrus wahrscheinlich (Ebrard, Klostermann, Weiß, Weiffenbach), beweist sie aber nicht. Jedenfalls drückt sich Irenäus hierüber bestimmter aus und er hätte demnach den Einfluß des Petrus abgeschwächt.

[3] Ein Scholion zu Irenäus h. 3, 1, 1 (Cramer, Cat. I, 265) sagt: Οὗτος ὑπὸ Πέτρου ἀποστόλου ἤκουσε τὸ εὐαγγέλιον καὶ συνεγράψατο αὐτό, μαθητὴς ὢν Πέτρου. Cod. L.

[4] Diese Ansicht ist auch noch in der ὑπόθεσις zu Marcus (Caten., Cramer I, 264)

Schriftsteller gingen freilich weiter, indem sie von einem Auftrage des Petrus melden [1] oder obige Stelle des Hieronymus premiren und endlich den Petrus selbst zum Verfasser machen [2]. Uebrigens blieb man im Allgemeinen doch nüchterner. Beda begnügt sich mit der Berufung auf Clemens (in sexto Dispositionum libro) und Papias und leitet die Bestätigung durch Petrus mit der Bemerkung ein: „Petrus vero, ut per Spiritum sanctum religioso se spoliatum comperit furto, delectatus est" (In Marci ev. Ep. ad Accam). Nikolaus von Lyra drückt sich noch zurückhaltender aus [3].

b. Diese Tradition über die Entstehungsgeschichte wurde zwar früher vielfach angefochten, denn nicht nur steht und fällt dieselbe mit dem Aufenthalte des Petrus in Rom, sondern sie widerspricht auch der Griesbach'schen Hypothese über die Entstehung des Marcusevangeliums, aber dennoch ist heutzutage kaum eine traditionelle Ansicht auch von der kritischen Schule so allgemein recipirt wie die vorstehende [4]. Gehen auch in der Erklärung derselben die Meinungen der Kritiker ziemlich weit auseinander, so halten sie doch den Hauptinhalt derselben, die Beziehung des Evangeliums zu Petrus und die Entstehung in Rom, fest. Darin werden sie aber um so mehr bestärkt, als Darstellung und Inhalt des Evangeliums vollständig dazu stimmen. Denn das Evangelium trägt alle Zeichen an sich, welche man von einer Schrift

---

mit Anlehnung an Clemens-Eusebius festgehalten: Τὴν ἱερὰν τοίνυν τοῦ θείου κηρύγματος ὑφήγησιν παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ Σωτῆρος δεδιδαγμένος ἦν (Μάρκος), καὶ σὺν αὐτοῖς ἐποιεῖτο ταύτην, καὶ ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπλήρου. Παρακληθέσι δὲ παντοίαις ἔτουν αὐτὸν αὐτόθι, φασίν, ἔγγραφον αὐτοῖς ἐκθέσθαι τὴν διήγησιν τοῦ σωτηρίου κηρύγματος, καὶ ταύτην αἰτίαν γενέσθαι τῆς τοῦ λεγομένου κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου γραφῆς. γνόντα δὲ τὸ πραχθέν κτλ.

[1] Kosmas Indikopl. Topogr. V p. 246: Πέτρου ἐν Ῥώμῃ ἐντειλαμένου αὐτῷ, Μάρκος συγγραψάμενος εὐαγγέλιον.

[2] Anastas. Biblioth. Vitae Pontt. n. 1. Migne Patr. lat. 218, 989: (Petrus) scripsit duas epistolas quae canonicae nominantur et evangelium Marci.

[3] Marcus . . . certius poterat scribere evangelium a Petro auditum quam ceteri discipuli eius (praef. in Marcum). Euthymius (praef.): Παρ' οὗ καὶ ὅλον τὸν τοῦ εὐαγγελίου λόγον ὁ Μάρκος μεμάθηκεν. Ἔπειτα συνεγράψατο τὸ εὐαγγέλιον, ὡς μὲν ἱστορεῖ καὶ Κλήμης ὁ Στρωματεὺς ἐν αὐτῇ τῇ Ῥώμῃ.

[4] Nach Credner (Einleitung S. 115) und Holtzmann (a. a. O. S. 369) wollte man orthodoxer Seite den Marcus möglichst auf eine apostolische Autorität zurückführen, wie es andererseits im Interesse der Aufklärung lag, die alte Tradition bezüglich des petrinischen Charakters des Marcus zu entkräften (Semler, Zusätze zu Townson I S. 21; Griesbach opusc. ac. II S. 387 ff., Eichhorn, Einl. I S. 554 ff., Fritzsche, Prolegg. ad Marc. p. XXIX). Die späteren Vertreter der Griesbach'schen Hypothese, nach welcher Marcus aus Matthäus und Lucas combinirt sein soll, standen auf demselben Standpunkt (Vgl. Baur, Marcusev. 1851 S. 18 ff. 52. 57 u. a.). „Der Leichtfertigkeit, mit welcher Griesbach sich über das Zeugniß des Papias und ähnliche Nachrichten des frühesten Alterthums hinwegsetzt, wird sich heute außer Wittichen (Jahrbb. für deutsche Theol. 1866 S. 434 f.) Niemand mehr schuldig machen" (Klostermann S. 326). Auch Weisse, Evangelienfrage 1856 S. 134 u. a., Holtzmann S. 369, Weizsäcker, Untersuchungen 1864 S. 30, Scholten, Das älteste Evangelium 1869 S. 247, Hilgenfeld, Evangelien 1854 S. 148 Einl. S. 501 u. a. geben dieses zu. Selbst der extreme sächsische Anonymus (Die Evangelien, ihr Geist, ihre Verfasser und ihr Verhältniß zu einander, 2. A. 1852 S. 368) findet, daß die Frage, unter welchem Einfluß Marcus sein vermittelndes Evangelium geschrieben, die älteste Sage der Kirche am richtigsten und sichersten löse. Es habe ihm immer leid gethan, so oft er fand, daß diese Zeugnisse mit einer gewissen Geringschätzung behandelt wurden.

eines Apostelschülers, speciell eines Schülers des hl. Petrus erwartet[1]. Indem ich in Betreff des ersten Punktes auf das später über die anschauliche, lebendige Darstellung des zweiten Evangeliums zu Berichtende verweise (vgl. z. B. 2, 1 ff.; 2, 25. 27; 4, 1 ff. 35 ff.; 5, 22 ff.; 6, 30 ff. 39 ff.; 7, 31 ff.; 8, 17 ff.; 9, 14 ff.; 10, 46; 11, 16; 12, 41 ff.; 13, 1; 14, 32 f. 53 ff.)[2], beschränke ich mich im Folgenden darauf, die inhaltlichen Spuren des Petrus im Marcusevangelium nachzuweisen.

Wir können bei dieser Frage den ganzen Rahmen des Evangeliums wie einzelne Erzählungen und das Verhältniß derselben zu den Parallelen in den beiden andern synoptischen Evangelien in's Auge fassen. Die beiden ersten Punkte bilden den positiven, der letzte Punkt den negativen Theil unseres Nachweises. Dem Marcusevangelium fehlt die Kindheitsgeschichte. Es beginnt mit dem Auftreten des Täufers und schließt mit der Auferstehung und Himmelfahrt. Letztere ist aber in dem angefochtenen Schlusse in gleich knapper und dunkler Weise erzählt[3] wie die Vorgeschichte. Nun wissen wir aber aus der Apostelgeschichte (1, 22), daß an die Stelle des Judas einer von den Männern gewählt werden sollte, welche mit den Aposteln zusammen waren, so lange Jesus bei ihnen verweilte, angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tage, an welchem Jesus von ihnen aufgenommen wurde (ἀναλήμφθη), damit er Zeuge sei von der Auferstehung. Hat Petrus damit auch nicht die Aufgabe eines Evangelisten bestimmt, so geht daraus doch hervor, daß der Schüler und Dolmetscher eines Apostels, wenn er dessen Vortrag zum Gegenstande seiner schriftstellerischen Thätigkeit machen wollte, auf diesen Rahmen für seine Darstellung angewiesen war. Da nun das Marcusevangelium dieser Anforderung entspricht, so ist für die traditionelle Erklärung seiner Entstehung die nothwendige Voraussetzung erwiesen. Diese ist aber von Petrus aufgestellt und durch seine Predigt an den Heiden Cornelius (Apg. 10, 37), welche man nicht mit Unrecht das Evangelium des Marcus „in nuce" genannt hat (Godet, Etudes, p. 39), bestätigt, so daß damit zugleich eine Andeutung für den Petrinismus gegeben ist. Auch der Umstand, daß sich der Hauptinhalt der Schrift auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkt, könnte dafür geltend gemacht werden (Weisse, Evangelienfrage S. 75; Köstlin, Ursprung und Composition der synopt. Evangelien, 1853, S. 358), da die von

---

[1] Weiß, Marcusevangelium 1872 S. 5: „Dieselbe (Combinationshypothese Griesbachs) bricht meist auf's Entschiedenste mit der ganzen Tradition, welche ihr neuester Vertreter doch selbst für eine uralte erklärt (Keim, Gesch. Jesu S. 99) und welche man nur bemängeln kann, wenn man die spätesten dogmatisirenden Ausschmückungen derselben auf's Willkürlichste in ihre Urgestalt zurückträgt, und sie muß mit ihr brechen." S. 6: „Nur weil man sich gewöhnt hatte, die eigenthümlichsten Partien unseres Evangeliums als entlehntes Gut zu betrachten, konnte es so vielfach übersehen werden, in welch frappirender Weise sein Inhalt die alte Ueberlieferung von den Beziehungen seines Verfassers zu Petrus bestätigt."

[2] Auch an die schon wiederholt bemerkte (Aberle, Grimm u. a.) Aehnlichkeit des Hastigen, Ungestümen im Evangelium des Marcus (z. B. εὐθύς) mit dem heftigen Temperament des Petrus kann erinnert werden.

[3] Daher kann auch Chrysostomus in Ascens. et in princ. Act. II. (t. III p. 781 Migne) zum Schlusse des Evangeliums bemerken: οὐκ ἐγένετο δὲ ἀναλήψεως μνήμη κατὰ πλάτος ἐν Μάρκῳ.

dem galiläischen Petrus ausgehende Tradition sich vor Allem auf diese erstrecken mußte. Ja, die Zusammenstellung 16, 7 könnte geradezu als ein Hinweis auf diese Thatsache aufgefaßt werden. Ewald (Evangelien, 2. Aufl. 1871, S. 33) nennt das Marcusevangelium das galiläische Evangelium und findet den Grund dieser Beschränkung in der Zusammenstellung aus solchen reichen Erzählungsstoffen, die in Galiläa gesammelt waren.

Gehen wir aber näher auf den Inhalt ein, so zeigt es sich, daß die meisten Erzählungen gerade auf Petrus zurückführen. Dabei lassen wir zunächst jene Stellen unberücksichtigt, welche Matthäus an gleichem Orte und mit gleicher oder noch entschiedenerer petrinischer Färbung referirt, und die allerdings im Falle der Priorität des Marcus zugleich berücksichtigt werden müssen (6, 50. 52; 7, 17 f.; 8, 17 f. 29; 10, 25). Als eine der ersten Thaten des Herrn wird die Berufung des Petrus berichtet (1, 16—20), so daß er für alles Folgende Augenzeuge sein und genauen Bericht erstatten konnte. Die Erzählung ist zwar kurz, nicht einmal der Name Simon ist erklärt (vgl. Matth. 4, 18), aber das setzt gerade eine genaue Bekanntschaft der Leser mit der Persönlichkeit voraus. Gleich nach der Berufung wird die Petrusstadt Kapharnaum als Schauplatz der Wunderthätigkeit Jesu genannt (1, 21), während bei Matthäus dieß der zweite Eintritt Jesu nach Kapharnaum ist und Lucas die Berufung des Petrus noch gar nicht erzählt hat. Bald darauf kommt Jesus in das Haus des Petrus selbst (1, 29), wobei noch auf die eigenthümliche Darstellung hingewiesen werden kann: ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου. Schon Euthymius hat darin die petrinische Quelle entdeckt, wenn er auch unrichtig erklärt: εἰκὸς τὸν Πέτρον μαθόντα τοῦτο προδραμεῖν (z. Matth. 8, 14). Nach dem Vorhergehenden kamen Simon und Andreas mit den Anderen aus der Synagoge, werden aber absichtlich in anderer Form eingeführt (Klosterm. S. 31). 1, 36 ist Simon und die mit ihm als Subject genannt. Lucas begnügt sich 4, 42 mit dem allgemeinen οἱ ὄχλοι. Auch wo Petrus mit den drei anderen nicht namentlich angeführt ist, zeigt doch der Tenor der ganzen Darstellung, daß sie überall als Begleiter Jesu vorausgesetzt sind. 3, 16 ist die Namengebung des Petrus besonders erwähnt und zwar in einer die Construction durchbrechenden Form, welche, wenn auch nicht auf seinen mündlichen Vortrag (Klosterm. S. 72), doch auf seine ausgezeichnete Stellung in der Umgebung des Herrn hinweist. 5, 37 bezeichnet Marcus den Petrus, Jacobus und Johannes als Begleiter und wohl auch als Zeugen (v. 49) bei der Auferweckung der Tochter des Jairus. 9, 6 könnte man wenigstens eine Entschuldigung des Petrus vermuthen. 11, 21 fragt Petrus nach dem Grund des plötzlichen Verdorrens des Feigenbaumes. 13, 3 sind Petrus, Jacobus, Johannes und Andreas die Fragenden[1]. 16, 7 erhalten die Frauen den Auftrag, nicht bloß allgemein

[1] Grimm, Einh. S. 511 Anm., führt zum Beweis der Abhängigkeit des Marcus von Petrus namentlich die Heilung der Schwiegermutter des Petrus, die Verläugnung des Petrus und die Verklärung an, weil diese Erzählungen von keinem der beiden andern Synoptiker als Augenzeugen erlebt worden seien. Die unläugbarste Spur des Petrus erkennt er bei Marcus in seiner Schilderung der Verklärung. „Und wenn wir darum etwa einzig nur die Art und Weise, wie Marcus den verklärten Heiland schildert,

die Jünger (Matth. 28, 7), sondern speciell auch den Petrus nach Galiläa zu bestellen.

Dieses sind aber nur die Hauptpunkte, an welche sich die Erzählung anlehnt. Manche Exegeten gehen in dem Nachweis des Petrinismus noch viel weiter. Weisse (Evangelische Geschichte 1838; vgl. auch Kuhn, Leben Jesu 1838) hat den Nachweis versucht, das ganze Evangelium auf Petrus zurückzuführen. Weisse schließt aus dem papianischen Zeugnisse, „daß er diesen Begleiter des Petrus ganz unabhängig von jeder anderen evangelischen Erzählung, schriftlichen oder mündlichen, nur in der Absicht, den Inhalt der Erzählungen des Apostels nicht verloren gehen zu lassen, sein Evangelium aufsetzen läßt" (I S. 32). Der Hauptumstand ist der sogen. zweite Anfang (1, 16), mit welchem diese Erzählungen beginnen, Relationen nach dem Berichte von Augenzeugen zu sein (S. 57). Von diesem zweiten Anfange an werde eine ununterbrochen fortgehende Reihe solcher Erzählungen eröffnet, welche durch den Charakter der Particularität und Einzelheit, welchen sie tragen, sich als zwar nicht genau in der Gestalt, in welcher sie vorgetragen, aber doch ursprünglich und ihrer ersten Entstehung nach, von Augen und Ohrenzeugen herrührend, kundgeben (S. 58). Dieß erklärt sich aber nur durch Petrus. Er ist überhaupt für die Tradition maßgebend gewesen, so daß Marcus nur die zerstreuten und gelegentlichen Erzählungen jenes Apostels zu einem schriftlichen Aufsatze über die Reden des Herrn und die Begebenheiten seines Lebens verarbeiten konnte (S. 60 f., 71). In seiner Evangelienfrage (1856) findet er zwar noch überall „die Ursprünglichkeit und kernhafte Eigenthümlichkeit des Apostelschülers", welcher „unmittelbar aus dem Munde seines Lehrers, des Apostels Petrus, die Geschichte aufzeichnete und von keinerlei Absichtlichkeit oder Zurechtmachungsluft dabei geleitet war" (S. 91), doch bemerkt er (S. 134), so großen Werth er auch noch immer auf die ausdrücklichsten, vielfach wiederholten Zeugnisse alter Kirchenschriftsteller, welche in der Haltung des kanonischen Marcusevangeliums eine durchgängige Bestätigung finden, lege, so sei und bleibe er doch weit entfernt, auf diese Quelle allein die gesammte Erzählung des Marcus zurückzuführen. Ihm könnte man katholischerseits Schegg anreihen, der die Kenntniß der hl. Geschichte bei Marcus fast ganz auf das von Petrus Gehörte beschränkt (vgl. zu 14, 13. 37. 66 ff.; 16, 17 f.).

Einen mehr qualitativen Einfluß des Petrus auf das Marcusevangelium machen die Vertreter der Tendenzkritik geltend, so weit sie nicht mit Baur die Griesbach'sche Hypothese acceptiren. Köstlin behauptet, Petrus bilde so sehr den Mittelpunkt der ganzen Geschichtsdarstellung, daß man nach dieser Seite unser Evangelium geradezu ein petrinisches Evangelium nennen könnte (S. 104). Die Unterordnung des Rituellen unter das Religiös-Sittliche (9, 13; 12, 7; 9, 16; 12, 5—8; 15, 11), die Ausdehnung der Gemeinde Jesu auf die gläubigen Heiden (8, 11; 15, 28) u. s. w. „diese Eigenthümlichkeiten der kleineren Reden repräsentiren uns ganz den Standpunkt des Apostels Petrus, der schon früh (Gal. 2, 12; Apg. 10) eine Neigung zur Durchbrechung der Schranken des Judenthums zeigt", weßhalb er sich auch später,

---

als eine so recht unläugbare Spur des Petrus festhalten, so ist dieser eine Gewinn für unsern Zweck genügend" (S. 513 Anm.).

wenn nicht in Rom, so doch in Phönizien und Syrien der Heidenbekehrung gewidmet habe. Hilgenfeld (die Evangelien, 1854 S. 147) restringirt diese weite Ausdehnung des Petrinismus, sucht aber seinerseits den Einfluß des Petrus in manchen Auslassungen nachzuweisen, welche zu Gunsten des Petrus gemacht worden seien. Marcus unterdrücke das Seewandeln des Petrus (Matth. 14, 28—31), bei welchem sich die Glaubensschwäche des Apostels offenbare (S. 136)[1]. Marcus 7, 17 f. werde die Aufforderung des Petrus (Matth. 15, 15), welche sich den Tadel Jesu zuzieht, ausdrücklich allen Jüngern zugeschrieben, 9, 6 werden die unbedachten Worte des Petrus aus Bestürzung zu entschuldigen gesucht, 10, 28 (Matth. 19, 27) die lohnsüchtigen Worte desselben ausgelassen. Ein anderes Zeichen seines mit Unrecht geläugneten Petrinismus sei der Umstand, daß Marcus sich hüte, schon alle Jünger nach der Stillung des Sturmes Jesus verehrungsvoll als Gottessohn anerkennen zu lassen (Matth. 14, 33; Marc. 6, 52; 8, 17 f.), vielmehr hebe er hier die Niedrigkeit ihrer Einsicht scharf hervor. Seien alle Jünger bis jetzt von der Erkenntniß Jesu noch so weit entfernt, so erscheine das spätere Bekenntniß des Petrus um so mehr in dem glänzenden Lichte der allerersten Erkenntniß des Wesens Jesu. Freilich schließt Hilgenfeld (Einl. S. 516) daraus bloß, daß es möglich bleibe, ja wahrscheinlich werde, daß Marcus unter dem Einflusse petrinischer Ueberlieferung geschrieben habe, während Weiß vom Standpunkte der Marcushypothese aus findet, daß ein Evangelium, in welchem das Bekenntniß des Petrus und seine beschämende Zurückweisung sichtlich den Höhepunkt der Darstellung bildet, die Vermessenheit und die Verläugnung des Petrus in der Geschichte der Leidensnacht einen so breiten Raum wegnimmt, von selbst auf die Erinnerungen dieses Apostels zurückweist (Marcusevangelium S. 2).

Solche Wahrnehmungen, die nur unter der Berücksichtigung des Matthäusevangeliums von Bedeutung sind, führen uns auf den dritten der drei (S. 14) genannten Punkte, welche bei der Untersuchung unserer Frage besprochen werden müssen. Die Vergleichung unseres Evangeliums mit dem Matthäusevangelium zeigt evident, daß gerade die Hauptpunkte, welche in diesem zu Ehren des Petrus sprechen, bei Marcus fehlen, so daß man zur Wahrung des Petrinismus nur die Wahl zu haben scheint, entweder die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus durchaus zu negiren oder wenigstens die wichtigsten Stellen in letzterem für spätere Interpolationen zu erklären. Ich habe schon in meinem Programm (die Composition des Matthäusevangeliums 1877 S. 69. 73) und in meinem Commentar zum Matthäusevangelium (1879 S. 42. 375 u. a. a. O.) darauf hingewiesen, daß Petrus bei Matthäus in den Vordergrund gestellt wird. Er ist der Sprecher des Apostelcollegiums (τὸ στόμα), wird stets zuerst genannt, beweist das größte Vertrauen und den entschiedensten Muth für die Sache seines Meisters. Er empfängt die Verheißung der Schlüsselgewalt und ist Zeuge des Wunders mit der Doppel-

[1] Umgekehrt sagt Grimm (Einh. S. 555), Marcus habe diese „Glaubensprobe" des Petrus bei Matthäus nicht aufnehmen können, denn Matthäus benützte sie im Interesse seiner Aufgabe, wie gerade Petrus die Spitze der Apostel, den Fels der Kirche bilde; Marcus habe eine andere Aufgabe.

drachme im Munde des Fiſches (17, 24—27). Petrus veranlaßt den Herrn zu Erklärungen über Gemeindeverhältniſſe (18, 21) und knüpft an die Begegnung mit dem reichen Jüngling die Frage nach der Belohnung der Apoſtel an (19, 27). Davon fehlen bei Marcus 14, 28—31; 15, 15; 16, 17—19, obwohl die Erzählungen nicht übergangen ſind; 17, 24—27; 18, 21 haben gar keine Parallele. Aus Lucas könnte man noch 5, 3 und 24, 12 (ℵB; von Tiſchendorf nach D ausgelaſſen) 34 erwähnen. Dieſe Thatſachen ſcheinen dem ſächſiſchen Anonymus (S. 8 f.) ſo ſchlagend zu ſein, daß er vielmehr das Matthäusevangelium für das petriniſche halten zu müſſen glaubt[1]. Die Thatſachen ſind richtig, aber ihr ſcheinbarer Widerſpruch mit dem petriniſchen Marcusevangelium hat bei denjenigen, welche die Echtheit des ganzen Matthäusevangeliums annehmen, ſehr verſchiedene Erklärungen gefunden. Die älteſte uns bekannte Löſung des Räthſels hat Euſebius aufgeſtellt. Er vermuthet, daß Marcus die dem Petrus gewordene Verheißung übergangen habe, weil Petrus in ſeinem Vortrage ſie verſchwiegen hat[2]. Wenn er die allgemeine Bemerkung anreiht, daß die heiligen Schriftſteller überhaupt das die Apoſtel Auszeichnende übergangen, dagegen das Beſchämende berichtet haben[3], ſo iſt dieſelbe Angeſichts des Matthäusevangeliums nur theilweiſe richtig und trägt zur Aufhellung der vorliegenden Frage wenig bei. Dieſelbe Erklärung gibt auch Chryſoſtomus zu Matth. 17, 24—27 und Marc. 14, 68, nur fügt er noch hinzu, daß Petrus dem Marcus vielleicht verboten habe, ſeine Großthaten zu beſchreiben[4], wobei er freilich vergißt, daß nach ſeiner Anſicht das zweite Evangelium in Aegypten, alſo nicht unter dem unmittelbaren Einfluſſe des Petrus geſchrieben worden iſt. Victor von Antiochien oder wer ſonſt der Verfaſſer der Catene iſt, nennt neben dem Streben nach Kürze noch die Furcht,

---

[1] „Wir haben uns aus dem bisher Entwickelten, wenn wir die Sache unbefangen prüfen, wohl ohne Anderes überzeugen müſſen, daß Matthäus den Apoſtel Petrus als ausſchließlichen Vormund und als entſchieden Erſten vor den ſämmtlichen Jüngern hervorſtellt und ihn geradezu als Eckſtein der Kirche, als unumſchränkt bevollmächtigten Stellvertreter Jeſu, der nach ſeinem Tode infallibel wie Gott ſelbſt über die Angelegenheiten des Himmelreichs entſcheiden ſolle, bezeichnet" (S. 11). Vgl. Ritſchl, Evangelium Marcions 1846 S. 187. Köſtlin S. 105 f. 355 f. Baur behauptet deßhalb: „Von einer beſondern Vorliebe für den Apoſtel Petrus findet ſich im ganzen (Marcus-) Evangelium keine Spur" (Marc. S. 135).

[2] Demonstr. ev. 3, 5: Ταῦτα μὲν οὖν ὁ Πέτρος εἰκότως παρασιωπᾶσθαι ἠξίου· διὸ καὶ Μάρκος αὐτὰ παρέλιπεν, τὰ δὲ κατὰ τὴν ἄρνησιν αὐτοῦ εἰς πάντας ἐκήρυξεν ἀνθρώπους.

[3] L. c.: Οἱ δὴ οὖν τὰ μὲν δόξαντα αὐτοῖς ἀγαθὴν φέρειν φήμην παρατούμενοι, τὰς δὲ καθ' ἑαυτῶν διαβολὰς εἰς ἅληστον αἰῶνα καταγράφοντες καὶ τῶν πλημμεληθέντων αὐτοῖς τὰς κατηγορίας, ἃς οὐκ ἄν τις ἔγνω τῶν μετὰ ταῦτα εἰ μὴ διὰ τῶν αὐτῶν ἔμαθεν φωνῆς καθ' ἑαυτῶν στηλιτεύοντες.

[4] In Matth. Hom. 58 (59), 2: Ἴδε καὶ τὸ φιλόσοφον τῆς τοῦ Πέτρου γνώμης· τοῦτο γὰρ οὐ φαίνεται Μάρκος ὁ τούτου φοιτητὴς γεγραφηκὼς τὸ κεφάλαιον (sc. δίδραχμα κτλ.), ἐπειδὴ πολλὴν ἐδείκνυ τὴν εἰς αὐτὸν τιμήν· ἀλλὰ τὴν μὲν ἄρνησιν καὶ αὐτὸς ἔγραψε, τὰ δὲ ποιοῦντα αὐτὸν λαμπρόν, ἀπεσίγησεν. Ἴσως τοῦ διδασκάλου παραιτουμένου τὰ μεγάλα περὶ αὐτοῦ λέγειν. 85, 1: Ὁ δὲ Μάρκος φησὶν (14, 68) . . διηγούμενος τοῦ μαθητοῦ τὴν ἀσθένειαν καὶ τὸ σφόδρα αὐτὸν ἀποτεθνηκέναι τῷ δέει, καὶ ταῦτα παρὰ τοῦ διδασκάλου μαθών. καὶ γὰρ φοιτητὴς ἦν Πέτρου· ὅθεν μάλιστα ἄν τις αὐτὸν ἐκπλαγείη, ὅτι οὐ μόνον οὐκ ἐκρυψε τὸ ἐλάττωμα τοῦ διδασκάλου, ἀλλὰ καὶ τῶν ἄλλων σαφέστερον ἀπήγγειλεν, αὐτῷ τούτῳ τῷ μαθητὴς εἶναι.

sonst als Schmeichler zu erscheinen, als Grund des kurzen Berichtes über das Bekenntniß des Petrus[1]. Die Berufung auf die Demuth des Petrus und seines Begleiters blieb denn auch die gewöhnliche Erklärung dieser Differenz, sofern es nicht manche, wie auffallender Weise die Abendländer (Augustinus, Beda, Maldonat), vorziehen, die Thatsache der Auslassung einfach zu constatiren. Euthymius[2] und Theophylakt stehen wie immer auf Seiten der alten Griechen. Die meisten Späteren und Neueren betrachten dies als selbstverständlich (Jans., Fr. Lucas, C. a Lap., Wetst., Hug, Maier, Bisping, J. Grimm, Reischl u. a.), doch läßt sich schon bei Grotius eine Abweichung von der herkömmlichen Deutung wahrnehmen. Er glaubt zwar mit den Alten, daß Petrus die Verheißung mit bescheidenem Stillschweigen übergangen, während er seine eigene Schuld ganz offen erzählt habe, fügt aber abweichend von demselben bei: quam formam narrandi bona fide sequutus est Marcus (in Marc. 8, 30), d. h. Marcus hat selbst von der Verheißung nichts gewußt. Diese Interpretation hat neuerdings Anklang gefunden, denn der Hauptverfechter des Petrinismus im zweiten Evangelium, der Begründer der „conservativen Marcushypothese", Weisse, sucht zuerst Matth. 15, 15 und Luc. 8, 45 als eine orientirende Bemerkung dieser aus mehreren Quellen arbeitenden Schriftsteller zu erklären, muß aber in Betreff der wichtigsten Stellen (Matth. 14, 28 ff.; 16, 17; 17, 24—27; 18, 21; Luc. 5, 3; 24, 12. 34) auf das Nichtwissen des Marcus recurriren. Die beiden andern Synoptiker haben also bessere oder doch ausführlichere Quellen über Petrus gehabt! „Diese Annahme hat aber nichts unserer Grundannahme Widersprechendes, insbesondere wenn man bedenkt, daß dieselbe größere Ausführlichkeit oder größere Lebendigkeit der Erzählungen des Petrus, welche es bewirkte, daß aus der Umgebung des Petrus die erste und einzige zusammenhängende schriftliche Darstellung der Lebensgeschichte Jesu hervorging, daß eben sie auch Veranlassung mancher anderer Anekdoten werden konnte, welche über ihn in Umlauf kamen, auch wohl sagenhafter Züge, welche sich an seine Person knüpften" (Evangelische Gesch. I S. 63). Mit anderen Worten, die meisten der hier angedeuteten Stellen nähern sich der Sagendichtung, wie wir eine solche in den Pseudo-Clementinen haben. Mehr oder weniger stimmen damit die meisten Vertreter der Marcushypothese überein. Sie führen dieses Plus oder wenigstens einen Theil desselben auf Interpolationen zurück (Holtzm. S. 371; Weiß, Matthäusevangelium, 1876 S. 394 Anm. 1. 407). Am unbequemsten ist die Sache natürlich den Vertretern der Griesbach'schen Hypothese[3], welche auf eine halbwegs plausible Erklärung verzichten müssen.

---

[1] Cramer, Cat. I, 346 zu Marc. 8, 30: Τὴν γὰρ ἀκριβεστέραν περὶ τούτου διήγησιν παρεχώρησεν ὁ παρὼν εὐαγγελιστὴς τῷ Ματθαίῳ εἰπόντι, αὐτὸς δὲ ὡς ἐν ἐπιτομῇ τὸ ἀκριβὲς παρῆκε τῆς ἱστορίας, καὶ ἵνα μὴ δόξῃ Πέτρῳ τῷ ἑαυτοῦ χαρίζεσθαι διδασκάλῳ.

[2] Zu 6, 51: Συνέτεμεν ὁ Μάρκος τὸ κατὰ τὸν Πέτρον, ἔτι δὲ καὶ ὁ Ἰωάννης, ὁ δὲ Ματθαῖος καὶ ταῦτα σαφῶς ἀνέγραψεν. Zu 8, 27 ff. (Matth. 16, 19): Ἀλλὰ Μάρκος μὲν καὶ Λουκᾶς συντομίας ἕνεκεν τὴν ἀπόκρισιν τοῦ Πέτρου κατ' ἐπιτομὴν εἰρήκασι· διὸ καὶ τὸν μακαρισμὸν αὐτοῦ, καὶ τὴν ἄλλην τιμὴν ἀπεσιώπησαν, ἅμα καὶ ἀφιλότιμον εἰδότες αὐτόν· ὁ δὲ Ματθαῖος ἀκριβείας χάριν ταῦτα πάντα ἱστόρησεν, ἅμα καὶ τιμῶν τὸν κορυφαῖον.

[3] Fritzsche, Comm. zu Marc. S. 337: Cur hanc rem (Matth. 16, 18. 19) Marcus tacuerit, haud facilius dixeris, quam cur idem narrationem Matth. 17, 24—27 non

In anderer Weise vertritt unter den katholischen Exegeten Schegg hinsichtlich des Marcusevangeliums denselben Standpunkt mit Grotius und den Anhängern der Marcushypothese, indem er einerseits die Abhängigkeit des zweiten Evangeliums vom ersten durchaus negirt und andererseits die Kenntniß des Marcus von den berichteten Aufzeichnungen des Petrus auf's Bestimmteste in Abrede zieht. Marcus ist derartig abhängig von Petrus, daß wo bei ihm eine genauere Angabe fehlt, dieß lediglich auf sein Nichtwissen zurückzuführen ist. Dieses Nichtwissen hat aber darin seinen Grund, daß Petrus die betreffenden Gegenstände in seiner Predigt oder Katechese überging. Marcus umgeht die herrliche Verheißung, die Jesus an die Antwort des Petrus knüpfte, weil er sie nicht kannte. Nie kam sie über die Lippen des Petrus. Seit seiner Verläugnung, scheint es, hatte er nur Worte für das, was ihn demüthigte, nicht was zu seiner Ehre gereichte. Wie 6, 45—51 hält er dieses Uebergehen für ein wichtiges Zeichen der Unabhängigkeit vom ersten Evangelium. Trotzdem findet er aber wie Weisse noch Spuren des Petrus im Marcusevangelium genug, so daß es doch das petrinische Evangelium bleibt. So sehr ich mit letzterem übereinstimme, so entschieden muß ich dem Uebrigen widersprechen. Ich kann kaum zugeben, daß Petrus in seiner Predigt und Katechese die wichtige Lehre über seinen Primat ganz übergangen habe, und gar nicht, daß auch Marcus nichts von demselben gewußt habe. Zum Beweis muß ich etwas weiter ausholen.

Man hat sich vor Allem den Unterschied zwischen mündlichem Vortrag und schriftlicher Abfassung klar zu machen. In jenem kann Manches gesagt werden, was man nur ungern oder gar nicht dem Papier anvertrauen möchte. Wird vollends der mündliche Vortrag, wie es bei dem engeren katechetischen Unterricht vorausgesetzt werden muß, vor eingeweihten, zuverlässigen Zuhörern gehalten, so liegt um so weniger ein Grund vor, Wahrheiten zu verschweigen, welche von den Feinden mißdeutet und mißbraucht werden könnten. Ich halte es also für unumgänglich nothwendig, zwischen den Grundsätzen über die mündliche Lehrverkündigung und denen über die neutestamentliche Schriftabfassung genau zu unterscheiden. Hat aber Jesus schon für die erstere Vorsichtsmaßregeln empfohlen, so verstanden sich solche für die letztere um so mehr von selbst. Kann man nun ohne Weiteres die gewöhnliche Erklärung der alten Exegeten, daß Petrus aus Bescheidenheit bei seinem ersten Auftreten seine Stellung im Apostelcollegium unberührt ließ, zugeben, so scheint es mir doch mehr als unwahrscheinlich, daß er fortwährend darüber Stillschweigen beobachtet habe, denn dies wäre nicht mehr Bescheidenheit, sondern Gleichgültigkeit gegen seine für die Kirche so wichtige und nothwendige Stellung gewesen. Es bestand ja ein gegenseitiger Verkehr unter den Einzelkirchen, es wurden in Jerusalem von den Aposteln Bestimmungen über die bekehrten Heiden-

---

expresserit. Auch Schwarz (Untersuchungen S. 276) geht leicht über die Sache hinweg. Marcus hat sich an der Hand des ersten und dritten Evangelisten die petrinische Erzählung einerseits theilweise in's Gedächtniß gerufen, anderseits dieselbe nach deren Leitung angeordnet. Auf diese Weise ist es ihm erklärlich, warum Marcus die Stellen über Petrus überging, obwohl er dem Aperçu von der Bescheidenheit des Petrus keine große Beweiskraft zuschreibt.

christen getroffen, die Gegner des Apostels Paulus beriefen sich so gern auf Kephas. Dieß Alles führt auf eine schon frühe bekannte hohe Geltung des Petrus in den judenchristlichen Kreisen. In Rom war aber jedenfalls ein Theil der Gemeinde judenchristlich, der mit Jerusalem Fühlung hatte und vor diesem soll Petrus aus reiner Bescheidenheit nie über die Bedeutung seines Amtes gesprochen haben? Diese Schwierigkeit wird dadurch nicht beseitigt, daß Schegg bemerkt: „Die Thatsache des Primates stand fest; in allen Apostelverzeichnissen eröffnet er die Reihe; so lange die Apostel in Jerusalem vereinigt sind, erscheint er als Haupt. Wäre diese seine Würde angegriffen worden, dann hätte den Apostel nichts zurückgehalten, sich auf die Verheißung Christi: „Du bist der Fels, auf den ich meine Kirche baue" zu berufen. So lange aber dieß nicht eintrat, schwieg er, eingedenk der Worte des Herrn (Matth. 20, 26. 27) und kraft seiner eigenen Ermahnung (1 Petr. 5, 1—3)", denn in Rom stand doch nicht von Anfang an die Thatsache des Primates fest, noch erschien Petrus als Haupt, wenn er nicht selbst sich als ein solches einführte. Den wißbegierigen römischen Christen konnte das einfache Apostelverzeichniß sicher nicht genügen. Wie wären sie aber vollends für die Vertheidigung der „Thatsache des Primates" gerüstet gewesen, wenn ihnen Petrus selbst nichts Bestimmtes darüber gesagt hätte? Den anderen etwaigen Einwand, daß das zweite Evangelium weit früher geschrieben worden sei als die genannten Erscheinungen zu Tage traten, kann ich schon deßhalb nicht gelten lassen, weil ich diese Annahme für historisch unhaltbar ansehe. Aber jedenfalls würde er das Zugeständniß involviren, daß Petrus später die Bescheidenheit überwunden habe. Selbst wenn wir ihm ganz beistimmen wollten, so würde die Zustimmung durch die nothwendige Consequenz wieder illusorisch gemacht. Die alten Exegeten nehmen wenigstens an, Marcus habe, nur um den Schein der Schmeichelei nicht auf sich zu laden, die seinen Lehrer auszeichnenden Stellen übergangen, und betrachten alle die Bekanntschaft des Marcus mit denselben als selbstverständlich. Grotius, Weisse, Schegg u. a. setzen aber voraus, daß Marcus gar nichts davon gewußt, weil Petrus nichts davon gepredigt habe. Schegg fände das Gegentheil ganz unbegreiflich. Marcus sollte 6, 51 f., wo Matthäus den Petrus in glänzendem Lichte zeigt, nur eine Anklage haben? Dieß könnte Schegg an einem Feinde und Gegner des Petrus erklärlich finden, aber nicht an einem seiner Jünger und in Mitte jener Gemeinde, deren Stolz der hl. Apostel war (1, 197)[1]. Liebe und Pflicht hätten bei 8, 30 über die schwachen Bedenken des Marcus, als Lobredner verdächtigt zu werden, den Sieg davon getragen. Petrus konnte darüber mit Stillschweigen hinweggehen, aber Marcus nicht (S. 248). Dieß scheint alles sehr zutreffend zu sein, ist aber doch unhaltbar. Ich will zunächst nur auf einen schon bei den Vätern genannten Umstand aufmerksam machen. Konnte nicht Petrus selbst dem

[1] Aehnlich spricht sich Godet aus, der wie Schegg die Traditionshypothese energisch vertheidigt: Dans tous ces cas l'on ne s'explique la différence entre le récit de Marc et celui de Matthieu . . qu'en admettant que Pierre omettait, dans les narrations qu'il faisait aux églises et qu'a recueillies Marc, les traits avantageux pour sa personne, et ne relevait que ceux qui tournaient à son humiliation. Autrement il faudrait admettre que notre second évangile est l'œuvre d'un ennemi mortel de Pierre (Études p. 36).

Marcus einen dahin lautenden Befehl gegeben haben? Wenn er selbst über diesen Punkt schweigen wollte, mußte er nicht auch seinem Begleiter, ganz abgesehen von der schriftstellerischen Thätigkeit, Stillschweigen auferlegen? Andernfalls wäre ja die Bescheidenheit nur eine halbe gewesen und hätte Petrus alsbald veranlaßt werden müssen, über das, was sein Begleiter sagte, authentischen Aufschluß zu geben. Daher würde es sich ganz wohl mit der Stellung des Marcus vertragen, daß er die Auszeichnung des Petrus kannte und dennoch verschwieg. Aber wir müssen weiter gehen und behaupten, Marcus mußte dieselbe kennen. Denn es ist geradezu unmöglich, daß Marcus, in dessen elterlichem Hause Petrus so oft verkehrte, der mit der ersten Christengemeinde so eng verbunden war, der den Apostel Petrus und Paulus auf der Reise begleitete, nichts von einem solchen Vorzug wußte. Stand die Thatsache des Primates fest, so konnte dieselbe nur die Folge der Verheißung des Herrn sein und diese mußte den Christen in Jerusalem, also auch dem Marcus bekannt sein. Die Consequenz dieses Standpunktes wäre also nur die von der kritischen Schule und vielen anderen protestantischen Exegeten gezogene Folgerung, daß die Stelle bei Matthäus nicht ursprünglich sei. Da ich aber andererseits gleichfalls der Ansicht bin, daß Marcus diese Stellen nicht aus falscher Rücksichtnahme übergehen konnte, so bleibt nur noch der Ausweg übrig, daß ihn bestimmte, in den Verhältnissen der Leser gelegene Gründe dazu veranlaßten, Gründe, welche beim Schreiben stärker in das Gewicht fielen als beim Vortrag.

Diejenigen Vertreter der Tendenzkritik, welche noch einen petrinischen Einfluß gelten lassen, erklären die Auslassung aus dem Zwecke des Marcus, zwischen dem petrinischen Judenchristenthum und dem paulinischen Heidenchristenthum zu vermitteln. Marcus habe ein besonderes Interesse nur insoweit für Petrus, als es seine vermittelnde Tendenz gestattete. Wollte er einmal Gegensätze, wie sie im ersten und zweiten Jahrhundert die Christenheit bewegten, beseitigen, so war es auch folgerichtig, daß er die Worte Matth. 16, 17 ff. weglassen zu sollen glaubte (Köstlin S. 367). Ja, Köstlin behauptet (S. 377), die constante und doch zu der Kürze und Inhaltslosigkeit des Marcus in doctrineller Beziehung auf den ersten Anblick gar nicht passende Ueberlieferung, daß Marcus τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυσσόμενα oder die Lehre des Apostels schriftlich verfaßt habe, erkläre sich eben nur daraus, daß man dem Evangelium von Anfang an einen dogmatischen Zweck zugeschrieben habe und immer noch zuschrieb, so lange die Erinnerung an die petro-paulinischen Lehrdifferenzen noch nicht erloschen war. Auch stimmt er Hilgenfeld bei, welcher das Marcusevangelium geschrieben sein läßt, um die andern petrinischen Schriften damit zu verdrängen (εὐαγγέλιον, κήρυγμα, ἀποκάλυψις, περίοδοι Πέτρου vgl. Hilgenfeld, Ev. Just. S. 259 ff.; Ev. S. 147 f.). Doch restringirt Hilgenfeld selbst (Einl. S. 515) diese Hypothese und betrachtet das Evangelium nur mehr als eine römisch-abendländische Bearbeitung des Evangeliums für die Heidenkirche. Sehen wir ab von der falschen Voraussetzung eines solchen Kampfes im Urchristenthum[1], so bleibt es doch unbestreitbar,

[1] Vom katholischen Standpunkte aus vertheidigt J. Grimm eine ähnliche Hypothese: „Marcus schreibt nicht speciell für die Juden und nicht speciell für die Heiden, wie schon

daß den Judenchristen das Evangelium in einer andern Form geboten werden mußte als den Heidenchristen. Jene waren von Kindheit an gewöhnt an die hierarchische Ordnung und strenge Disciplin in religiösen Dingen, diese standen viel freier da. Den Juden waren ihre religiösen Einrichtungen selbst von den Römern concedirt, die Heidenchristen konnten bei dem bekannten Mißtrauen der römischen Behörden gegen das Vereinswesen leicht Verdacht erwecken. Daher können wir aus den paulinischen Briefen uns kein halbwegs vollständiges Bild von den Gemeindeverhältnissen machen und erfahren aus der Apostelgeschichte wohl etwas über die Organisation der Kirche in Jerusalem, aber fast nichts über die Kirchen in den römischen Provinzen. Damit ist auch erklärt, daß die beiden für nicht judenchristliche Kreise geschriebenen synoptischen Evangelien, das Marcus- und Lucasevangelium, mit Anderem auch diese Partien vorsichtig behandeln mußten. Marcus, der in Rom schrieb, konnte nicht die einheitliche Organisation, die in Petrus ihre Spitze hatte, betonen, denn wir wissen aus dem Römerbriefe, daß die Apostel vielmehr den gewissenhaften Gehorsam gegen die Obrigkeit anempfohlen haben. Ob das Evangelium in außerchristliche Kreise kam oder nicht, ist gleichgültig. Die Möglichkeit oder gar Wahrscheinlichkeit lag vor. Auf diese Weise läßt sich meines Erachtens die an sich auffallende Erscheinung erklären, ohne daß man dem Marcus die Kenntniß des Matthäusevangeliums oder anderer Nachrichten abspricht.

Noch eine weitere Einwendung könnte gegen die Tradition über die Entstehung des Marcusevangeliums aus den Vorträgen des Petrus erhoben werden. Das Evangelium zeigt eine zu kunstvolle Composition, als daß es nur eine Sammlung von Predigten sein könnte. Diese Einwendung kann aber erst erst nach der Untersuchung über sein Verhältniß zu den beiden anderen synoptischen Evangelien beleuchtet werden.

2. Das Verhältniß des zweiten Evangeliums zum Matthäus- und Lucasevangelium.

a) Die Cardinalfrage bei der Lösung des synoptischen Problems ist die Frage, ob eine Benützung schriftlicher Quellen, unter denen für den späteren Schriftsteller auch die Schrift seines Vorgängers sein könnte, anzunehmen oder ob die Verwandtschaft der synoptischen Evangelien allein aus der gemeinsamen Tradition zu erklären ist. Darnach unterscheidet man zwischen einer Benützungs- (resp. Urevangeliums-) Hypothese und einer Traditionshypothese. Gewöhnlich nimmt man an, daß bei den Vätern die letztere überall vorausgesetzt sei. Aber die Annahme ist in dieser Allgemeinheit jedenfalls unrichtig. Aus den Nachrichten der Väter über die Entstehung unserer Evangelien folgt unzweifelhaft, daß nach ihrer Ansicht die Evangelisten weit mehr gewußt,

---

die absichtliche Auswahl seines Materials, gegenüber dem Matthäus und Lucas, auf diese Erkenntniß hingewiesen hat: eben darin liegt der vermittelnde, ausgleichende Charakter, der das Marcus-Evangelium so recht zum Evangelium der Römischen Kirche macht" (Einl. S. 507). Darum läßt Marcus die Erzählungen des Matthäus bei Seite, „weil eben des Matthäus Aufgabe nicht seine Aufgabe ist" (S. 555).

als sie niedergeschrieben haben, und speciell, daß die Späteren den Inhalt der früheren Evangelien gekannt haben; wenn auch die Angaben mitunter so unbestimmt lauten, daß man keinen sicheren Schluß ziehen kann. Hinsichtlich des Johannesevangeliums ist diese Thatsache auch so ziemlich allgemein zugegeben[1]. Denn die Väter legen ja dem Apostel Johannes größtentheils die Absicht bei, eine Ergänzung zu den synoptischen Evangelien zu schreiben. Aber auch in Beziehung auf die synoptischen Evangelien sind die Nachrichten der Väter der Benützungshypothese durchaus nicht ungünstig. Es ließen sich zu den in Aberle's Einleitung S. 19 f. und in meinem Aufsatze: Die Probleme der Einleitung bei den Vätern (Quartalschr. 1879 S. 72 ff.) angeführten Citaten noch viele beibringen, ich begnüge mich aber hier, einige mit dem Marcusevangelium in Verbindung stehende Aussprüche namhaft zu machen, aus welchen hervorgeht, daß die Kenntniß des Matthäus bei Marcus vorausgesetzt wird[2]. Dafür, daß ein Evangelist aus Unkenntniß manches, was seine Vorgänger berichtet haben, nicht aufnehmen konnte, ist mir aus dem Alterthum kein Zeugniß bekannt[3]. Selbstverständlich ist es aber, daß die Väter auf die Vermuthung gegenseitiger Benützung nur durch Vergleichung

---

[1] Vgl. Zahn, Acta Joannis, Erlangen 1880 S. CXXVII sqq.

[2] Victor Antioch. (Cramer, Cat. I) bemerkt wiederholt, daß Marcus den Matthäus abkürze, z. B. 1, 3: ἅπερ οὖν πλατύτερον ἐξέθετο ὁ Ματθαῖος, συντεμὼν ὁ παρὼν εὐαγγελιστὴς ἐπιφέρει „ἐγένετο Ἰωάννης". 1, 13: ἀκολούθως ἐκτίθεται τῷ Ματθαίῳ καὶ ὁ παρὼν εὐαγγ. 1, 15 ff.: καὶ τοῦτο δὲ εἰδέναι προσήκει, ὡς καταλλήλως τῷ Ματθαίῳ ὁ Μάρκος τὰ πολλὰ ἐκτίθεται, ἀλλ' ἐπιτετμημένως. 1, 34: ἅτε τὰ πολλὰ ἐν ἐπιτομῇ διηγούμενος. 8, 15: εἰκὸς γὰρ ἦν τὸν Μάρκον ὡς παραλείψαντος τοῦ Ματθαίου τοὺς Ἡρωδιανοὺς εἰς ἀναπλήρωσιν τῆς διηγήσεως προσθεῖναι καὶ τούτους. Nach Epiphanius H. 51, 6 geben die auf das Matthäusevangelium gestützten Angriffe der Häretiker gegen die Gottheit Jesu die Veranlassung zur Abfassung des Marcusevangeliums. Daher ließ Marcus die Genealogie des Matthäus weg, „ἄρχεται δὲ κηρύττειν, ὅθεν τὸ πνεῦμα αὐτῷ παρεκελεύσατο, τὴν ἀρχὴν τάττων ἀπὸ πεντεκαιδεκάτου ἔτους Τιβερίου Καίσαρος, μετὰ ἔτη τριάκοντα τῆς τοῦ Ματθαίου πραγματείας." Wegen fortgesetzter, auch durch das zweite Evangelium nicht geschlichteter Streitigkeiten „ἀναγκάζει τὸ ἅγιον Πνεῦμα καὶ ἐπινύττει τὸν ἅγιον Λουκᾶν, ὡς ἀπὸ βάθους κατωτάτου τὴν διάνοιαν τῶν ἡπατημένων ἀνενέγκαι, καὶ τὰ ὑπὸ τῶν ἄλλων καταλειφθέντα εὐθὺς ἐπιβάλλεσθαι· ἵνα μή τις τῶν πεπλανημένων ἡγήσεται μυθωδῶς αὐτὸν ἐκφράσαι τὴν γέννησιν" (l. c. 7). Wie man im Uebrigen die Motive beurtheilen mag, so viel ist jedenfalls sicher, 1) daß man zur Zeit des Epiphanius, sobald man über den Inhalt der Evangelien reflectirte, die Entstehung derselben nicht bloß auf die Tradition oder Katechese zurückführte, und 2) daß eine bestimmte Tendenz für die Aufnahme des evangelischen Stoffes maßgebend war. Diese Tendenz war aber durch die schon vorhandenen Evangelien bestimmt. In Betreff des Lucasevangeliums verweise ich noch auf Origenes (Tom. 9 in Joh. Huet. 2, 140): Λουκᾶς δὲ τὸν μὲν τόπον ἀπεσιώπησεν, ὅθεν Ἰησοῦς ἔρχεται, παραχωρήσας τοῖς εἰρηκόσι τὸν λόγον, ὅπερ δὲ ἀπ' ἐκείνων οὐ μεμαθήκαμεν, αὐτὸς ὑμᾶς διδάσκει . . . τῷ Ματθαίῳ εἰρηκότι οὐδεὶς προσέθηκεν, ἵνα μὴ ταυτολογῶσιν. Endlich ist noch der allgemeine leitende Grundsatz der Evangelienharmonistik von Augustinus anzuführen, „plurimum necessarium est, non nescientes aliquid eos praetermisisse, aut nescientes quemadmodum se ordo rerum gestarum haberet, alium potius ordinem suae recordationis tenuisse" (De cons. evv. 2, 42, 90).

[3] Denn die Zurückführung kleiner Ungenauigkeiten in Parallelstellen auf die Schwäche des Gedächtnisses, der wir bei Origenes, Hieronymus, Augustinus u. A. begegnen, ist kein Beweis hiefür. Holtzmann (S. 15) bezeichnet als das Minimum aller von der Orthodoxie zu machenden Zugeständnisse, daß die Evangelisten mit Bezug auf einander schrieben, sich aber der Geschichten nicht immer auf dieselbe Weise erinnerten.

der Evangelien unter einander kommen konnten, denn die Einsicht in die Privatthätigkeit der Evangelisten hat sich, soweit nicht Lucas in seinem Prolog eine Andeutung darüber zu geben für gut fand, der Nachwelt und wohl auch der Mitwelt entzogen. Dieß gilt auch von dem ersten formellen Zeugniß über die Benützungshypothese, das sich gerade auf das Verhältniß des Marcusevangeliums zum Matthäusevangelium bezieht. Augustinus sagt: Marcus Matthaeum subsecutus tamquam pedissequus et breviator eius videtur (l. c. 1, 2, 4.) Eine Erläuterung dieses auf den ersten Anblick schroffen Satzes gibt er aber selbst mit den Worten: Et quamvis singuli suum quemdam narrandi ordinem tenuisse videantur, non tamen unusquisque eorum velut alterius praecedentis ignarus voluisse scribere reperitur vel ignorata praetermisisse quae scripsisse alius invenitur; sed sicut unicuique inspiratum est, non superfluam cooperationem sui laboris adiunxit. Seit Augustinus ist nun die Benützungshypothese die traditionell-kirchliche geworden. Beda citirt die ganze Stelle desselben zustimmend in der als praefatio zum Lucasevangelium dienenden epistola responsoria ad Accam episcopum, obwohl er in der epistola ad Accam zum Marcusevangelium die gewöhnliche Tradition (Iren., Clemens Alex.) berichtet. In den Commentaren setzt er die Benützung wiederholt voraus [1]. Ohne speciell auf die Frage einzugehen, bleiben die mittelalterlichen Exegeten (Euthym., Theophyl., Nicolaus Lyr. u. a.) bei diesen vom Alterthum überkommenen Ansichten stehen und die nachmittelalterlichen ändern selten etwas daran. Erasmus [2] steht ganz auf Seiten des Augustinus. Bei Lucas Brugensis sieht man dieß nicht deutlich [3]. C. a Lapide folgt can. 4 ganz dem Augustinus [4], sucht aber im argumentum in Marcum beide Traditionen mit einander zu vereinigen [5], Maldonat, Jansen jun., Calmet u. A. weichen kaum von Augustinus ab. Hug (Einl. II, S. 25 ff.) tritt ganz entschieden für die Benützung des Matthäusevangeliums ein und hat dadurch der Eichhorn'schen Urevangeliumshypothese den Todesstoß gegeben. Reischl läßt den Marcus wenigstens die hebräische Evangelienschrift benützen, obgleich in Anbetracht der Eigenthümlichkeiten des zweiten Evangeliums nach Form wie nach Inhalt die Ansicht des hl. Augustinus, daß Marcus nur das Matthäusevangelium auszugsweise wiedergegeben habe, sich als unstatthaft erweise (Heil. Schrift des N. T. 2. A. 1870 S. XVII). Und Franzelin faßt den gegenwärtigen Stand der Frage dahin zusammen: quippe qui (sc. Marcus) huius

---

[1] Ad Luc. 7, 10: Sed beato Lucae moris est quae plena viderit ab aliis evangelistis exposita breviare, vel etiam de industria praeterire; quae vero ab iis omissa, vel breviter cognoverit attacta, dilucidare solertius.

[2] Annotat. ad Marc. 1, 1: Marcus in contrahendo Matthaei evangelio.

[3] Nach Erzählung der gewöhnlichen Entstehungsgeschichte fährt er fort: Accedit proximum evangelio secundum Matthaeum, sed ut non utitur eodem ordine, ita addit nonnulla, plura omittit et quamvis brevius est, historias tamen plerasque fusius narrat. Nam in recensendis doctrinis parcius est.

[4] Marcus Matthaei est abbreviator et subinde interpres.

[5] Non quod eum (Matthaeum) in compendium redegerit, ut volunt nonnulli, sed quod brevius, secundum quae acceperat a S. Petro, narrat ea, quae Matthaeus saepius fusius prosequitur.

(sc. Matthaei) evangelium scriptum prae oculis habuisse creditur et ab eruditis probatur (De div. traditione 1870, I p. 304). Zu diesen „eruditis" hat Franzelin wohl in erster Linie Patrizzi gezählt, der allerdings die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus sehr stark betont[1]. Reformatorischerseits können von älteren Vertretern dieser Ansicht unter anderen Carlstadt, Grotius[2], Mill, Wetstein, Bengel, Townson angeführt werden. Koppe[3] erschütterte den Glauben an diese traditionelle Ansicht zum ersten Male.

b) Aus dem Alterthume ist uns aber noch eine andere Notiz überliefert, welche zwar früher vereinzelt, wie sie war, auch immer geblieben ist und längst von den Exegeten der Vergessenheit überantwortet zu sein schien, aber neuerdings zu einer viel vertheidigten Hypothese über die synoptische Frage den historischen Beweis liefern mußte. Clemens von Alexandrien berichtet, daß die Evangelien mit Genealogien zuerst geschrieben worden seien[4]. Allein selbst wenn diese Notiz unzweideutig dem Marcus die dritte Stelle anweisen würde, hätte man kein Recht, sie allein[5] gegen die gesammte Tradition entscheiden zu

---

[1] De evangeliis, 1853, lib. I p. 6: At si utrumque (Matthaeum et Marcum) inter se compares, nullo negotio perspicies horum alterum quum scriberet, alterius opus ante oculos habuisse, ita tamen ut facile etiam animadvertas, quae in Marco leguntur, aliquantum magis subinde expolita ac plenius ordinem digesta esse, quod sapit omnino manum illius, qui quum ex Matthaeo narrationes aut sermones transcribit, supplet simul ea, quae iis desunt, resque narratas melius ordinare studet, hoc enim ex parte fuit Marci consilium, simulque dictione cultiore aliquatenus stilo emendat interdum atque exornat.

[2] Marcus usus est Matthaei Ebraeo, ni fallor, codice (Annot. in Matth. 1, 1). Usum esse Marcum Matthaei evangelio, apertum facit collatio (ad Marc. 1, 1).

[3] Marcus non epitomator Matthaei. 1782.

[4] Euſ. 6, 14, 5: Προγεγράφθαι ἔλεγον (sc. οἱ ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι) τῶν εὐαγγελίων τὰ περιέχοντα τὰς γενεαλογίας.

[5] Keim, Jeſu v. Nazara 1 S. 85, Anm. 3, citirt dafür noch: Iren. 3, 10, 6. Tertull. c. Marc. 4, 2. Hier. 7. 8. Aber mit Unrecht; denn gleich die erſte Stelle des Irenäus iſt vielmehr ein Beweis dafür, daß auch das Citat aus Clemens Al. anders zu deuten iſt. Iren. weist 3, 1, 1 dem Marcusevangelium unzweifelhaft die zweite Stelle an. Nun führt er aber von c. 9 an den Beweis für die Identität des alt- und neuteſtamentlichen Gottes. Hiefür boten ihm die Evangelien mit Genealogien die beſten Argumente. Deßhalb benützt er zuerſt (c. 9) das Matthäusevangelium, dann das Lucasevangelium (c. 10), und zwar hauptſächlich die Kindheitsgeſchichte. Erſt zuletzt kommt er zu dem für dieſen Zweck weniger brauchbaren Marcusevangelium, von dem er nur den Anfang, 1, 1—3, verwenden kann. Die Benützung iſt alſo lediglich durch den Gang des Beweiſes und nicht durch die chronologiſche Aufeinanderfolge der Evangelien bedingt. Tertullian beweist aber ebenſo wenig. Er ſagt: Denique nobis fidem ex apostolis Joannes et Matthaeus insinuant, ex apostolicis Lucas et Marcus instaurant. Schon die Voranſtellung des Johannes entſcheidet für die Aufzählung nach dem Range der Verfaſſer oder der Bedeutung der Evangelien. Hieronymus ſtellt zwar in ſeinem Katalog (c. 7) den Lucas vor den Marcus (c. 8); aber nach den ſchon früher citirten Stellen aus dem Prolog zu Matthäus und der ep. ad Hedibiam kann es doch nicht ernſtlich in Frage geſtellt werden, daß Hieronymus der Ordnung des Kanons folgte. Die Voranſtellung im Katalog kann alſo bloß durch die Rückſicht auf das bedeutendere Evangelium erklärt werden. Eine ähnliche Bewandtniß wie bei Irenäus hat es mit der Stelle des Chryſoſtomus (Hom. 1, 2 in ep. ad Rom.), auf welche ſich Langen (Grundriß der Einleitung in das N. T. 2. A. 1873 S. 60) beruft. Denn auch Chryſoſt. will damit die Abſtammung Jeſu dem Fleiſche nach beweiſen, welche von Matthäus und Lucas ex professo

lassen, denn die Berufung des Clemens auf die ἀνέκαθεν πρεσβύτεροι wird durch das Zeugniß seines Schülers Origenes durchaus paralysirt, der sich auch seinerseits auf die Ueberlieferung beruft [1], also von einer anerkannten entgegengesetzten Tradition in Alexandrien nichts wissen konnte. Es muß deßhalb vielmehr die Frage aufgeworfen werden, ob sich die Nachricht des Clemens nicht den übrigen conformiren lasse. Ein solcher Versuch kann nicht schwer sein, wenn man bedenkt, wie oft selbst in unseren Evangelien allgemeine Wendungen für die concreten Ausdrücke gebraucht werden. Um den Angriffen der Häretiker auf die Kindheitsgeschichte zu begegnen, bezieht sich Clemens auf das höhere Alter des Matthäusevangeliums, drückt sich aber allgemein aus, wie es noch Nicolaus von Lyra in der gleichen Sache thut, indem er von der in prioribus beschriebenen nativitas redet, die priores aber vom Matthäusevangelium erklärt. Diese Bedeutung gibt schon Epiphanius den Kindheitsgeschichten, da die spätere durch den Widerspruch gegen die frühere hervorgerufen worden sei [2]. Hierbei sehe ich von der Richtigkeit des Motivs für die Abfassung ganz ab und will nur erklären, wie Clemens dazu kommen konnte, solchen Nachdruck auf die Priorität der Evangelien mit Genealogien zu legen. Daß andere Väter mitunter analog verfahren sind, beweist das in der Anmerkung Gesagte. Daher ist es nicht nothwendig, die Ansicht des Clemens auf Reflexion über das Fehlen der Genealogie bei Marcus zurückzuführen (Weiß, Marcusev. S. 5, Anm. 1). Gegen die Erklärung Hilgenfelds (Canon u. Kritik S. 86, Anm. 3; Zeitschr. für wiss. Theol. 1864 S. 293), daß die Väter das Lucasevangelium in den paulinischen Briefen schon angeführt und benützt fanden und deßhalb das aus den Lehrvorträgen des Petrus bei dem Aufenthalte in Rom kurz vor dem Martyrer-

---

behandelt wird. Daher die Reihenfolge: Matthäus, Lucas, Marcus. Bezeichnend ist hiefür schon der Umstand, daß Johannes gar nicht genannt wird: Περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα (Rom. 1, 3) ... καὶ τίνος ἕνεκεν ἐντεῦθεν ἤρξατο, καὶ οὐκ ἐκεῖθεν ἀπὸ τῶν ὑψηλοτέρων; ὅτι καὶ Ματθαῖος ἐντεῦθεν, καὶ Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Dagegen schreibt Chrysostomus Hom. 1, 1 in ep. ad Rom.: Μωϋσῆς μὲν πέντε βιβλία συγγράψας, οὐδαμοῦ τὸ ὄνομα τὸ ἑαυτοῦ τέθεικεν, οὐδὲ οἱ μετ' ἐκεῖνον συνθέντες, ἀλλ' οὐδὲ Ματθαῖος, οὐδὲ Ἰωάννης, οὐ Μάρκος, οὐ Λουκᾶς. Dem kann ich gleich eine Stelle von Hilarius: Cum iam scripta essent evangelia, per Matthaeum quidem et Lucam iuxta humanam nativitatem, qui Lucas fuerat discipulus Pauli, per Marcum, qui fuerat discipulus Petri, et multae haereses, existerent propter deitatem filii ... Johannes igitur novissimus coactus est evangelium scribere (Mai, n. coll. I, 1, 484) und eine weitere von Hieronymus beifügen: Matthaeus quasi de homine incipit scribere: Liber generationis ... Lucas a sacerdotio Zachariae: Marcus a prophetia Malachiae prophetae et Esaiae ... Joannes vero noster quasi aquila ad superna volat (adv. Pelag. I in medio). Daraus geht hervor, daß die Väter, wo es sich um sachliche Zwecke handelte, um die Reihenfolge unbekümmert waren. Wenn sie aber eine historische Darstellung geben, stellen sie immer Marcus an den zweiten Platz. In Betreff des Chrysost. vgl. Hom. 1, 3 in Matth.

[1] Eus. 6, 25, 5: Ὡς ἐν παραδόσει μαθὼν περὶ τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων ἃ καὶ μόνα ἀντίρρητά ἐστιν ἐν τῇ ὑπὸ τὸν οὐρανὸν ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ, ὅτι πρῶτον μὲν γέγραπται τὸ κατὰ τὸν ποτε τελώνην ... δεύτερον δὲ τὸ κατὰ Μάρκον ... καὶ τρίτον τὸ κατὰ Λουκᾶν.

[2] Haer. 51, 6: Λεγόντων αὐτῶν (sc. αἱρετικῶν), ὅτι ἰδοὺ δεύτερον εὐαγγέλιον περὶ Χριστοῦ σημαῖνον, καὶ οὐδαμοῦ ἄνωθεν λέγων τὴν γέννησιν ... ἐπειδὴ δὲ ταῦτα οὕτως ἐν τοῖς τοιούτοις ἀνήτως ἐτελεῖτο, ἀναγκάζει τὸ ἅγιον Πνεῦμα κτλ.

tod (a. 64) entstandene Marcusevangelium ihm nachsetzten, spricht entscheidend die Thatsache, daß das erste Zeugniß hierüber von Origenes herrührt und trotzdem dieser wie Eusebius und Hieronymus die gewöhnliche Aufeinanderfolge festhalten. Letztere verlegen außerdem die Abfassung des Marcusevangeliums in eine viel frühere Zeit.

Obwohl also das einzige historische Zeugniß für die Versetzung des Marcusevangeliums an die dritte Stelle im Canon problematisch lautet, so hat doch die Hypothese, welche nicht nur dem Marcus den dritten Platz anwies, sondern ihm auch das Matthäus- und Lucasevangelium zur Benützung vindicirte, großen Anklang gefunden und lange Zeit einen herrschenden Einfluß ausgeübt. Ihr Urheber, von dem sie auch den Namen hat, war Griesbach[1]. Ihm folgten Saunier[2], Theile, Sieffert, Ammon, Fritzsche[3], Gfrörer, de Wette, Bleek, Delitzsch, Keim u. A.; katholischerseits Kuhn, Schwarz[4], A. Maier[5], Langen[6], Döllinger[7], J. Grimm[8], Karl Nippel[9]. Die Vertreter der Tübinger Tendenzkritik (Schwegler, Baur, Köstlin, Zeller, Strauß; zum Theil auch Keim u. A.) sind hier nur insoweit zu nennen, als sie dieselbe Reihenfolge voraussetzen, die Motivirung ist bei ihnen aber eine andere, da die dogmatische Tendenz überall als maßgebend betrachtet wird. Ich halte es aber kaum für nothwendig, auf eine Widerlegung dieser Hypothese einzugehen. Sie widerspricht nicht nur fast sämmtlichen Nachrichten über die Entstehung des Marcusevangeliums, sondern steht auch im Widerspruch mit allem, was wir über die neutestamentliche Schriftabfassung wissen. Marcus würde dadurch zu einem ganz unselbständigen, mechanisch aus zwei Bücherrollen sein Evangelium combinirenden Schriftsteller, und dennoch hat dasselbe eine leicht erkennbare Composition nach bestimmten Gesichtspunkten. Gehen auch die katholischen Exegeten, welche dieser Hypothese huldigen, nicht so weit als die andern, so gelingt es ihnen doch nicht, die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas mit einer auch nur sehr relativen Selbständigkeit zu wahren. Aber auch die inneren Indicien sind zum Theil entschieden gegen diese Hypothese, zum Theil ihr nur scheinbar günstig. Die Abhängigkeit von Lucas wird schon dadurch sehr fraglich, daß Marcus mit Lucas in Bezug auf das factische Material, von unbedeutenden Ausnahmen abgesehen, nur dann zusammentrifft, wenn dieser auch mit Matthäus übereinstimmt, d. h. daß Marcus von den Facten, deren Erzählung dem Lucas gegenüber von

---

[1] Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur, 1789. 1790. Opusc. acad. ed. Gabler II, 385—425.

[2] Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus, Berlin 1825.

[3] Evangelium Marci. Lipsiae 1830. Er nimmt selbst eine Benützung des Johannesevangeliums an (Marc. 6, 37 = Joh. 6, 7. Marc. 14, 3 = Joh. 12, 3. Marc. 14, 5 = Joh. 12, 5. Marc. 15, 9 = Joh. 18, 39. Marc. 15, 12 = Joh. 19, 15. Marc. 15, 26 = Joh. 19, 19) p. XL sq. De Wette, Bleek, Strauß sind ihm beigetreten.

[4] Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien. Tübingen 1844. Kirchen-Lex. v. Wetzer u. Welte, Art. Evangelien, 3, 779—801.

[5] Freiburger Zeitschrift f. Theol. 1849 S. 70 ff. Einleitung 1852 S. 36 ff.

[6] Einleitung S. 60.

[7] Christenthum und Kirche, 1860 S. 133.

[8] Einheit S. 507 und a. a. O. Vgl. Das Leben Jesu, 2. Bd. 1878.

[9] Theolog. Quartalschrift 1876 S. 551—579.

Matthäus eigenthümlich ist, keine aufgenommen hat. „Dieser Umstand nöthigt zu der Annahme, daß wenn Marcus eine vorhandene Evangelienschrift benützte, dieß nicht Lucas, sondern nur Matthäus sein konnte, denn es wäre sonst rein unerklärlich, warum er von dem dem Lucas eigenthümlichen factischen Material in seine Schrift nichts herübergenommen" (Aberle, Einl. S. 41)[1]. Das vollständige Fehlen einer Parallele zu dem Reiseberichte des Lucas genügt meines Erachtens, um die Hypothese unmöglich zu machen. Denn die Lucas'sche Tendenz hätte Marcus so wenig an der Benützung hindern können, als die Matthäi'sche es gethan hat. Die für den ersten Anblick auffallenden Stellen, in welchen Marcus die beiden anderen Synoptiker wörtlich combinirt haben soll (1, 32. 42; 2, 13; 5, 2; 6, 14; 8, 27; 10, 46), sind zwar nicht mit den Vertheidigern der Marcushypothese durch die entgegengesetzte Annahme zu erklären, daß sich Matthäus und Lucas in die Ausdrücke des Marcus getheilt und Jeder den Theil für sich genommen habe, welcher seinem Sprachcharakter zusagte, aber doch liegt darin der richtige Gedanke, daß ein Späterer von seinem Vorgänger gern solche Ausdrücke entlehnte, welche zu seiner Darstellung paßten. Dabei versteht es sich von selbst, daß er sie nach Umständen in gleichem Sinne ergänzte. Nun pflegt aber Marcus überhaupt die Darstellung umständlich und weitläufig zu machen. Daher ist es nicht zu verwundern, wenn er die einfachen Ausdrücke seines Vorgängers Matthäus häufte, fast gleichlautende zusammenstellte, denn diesen Charakter bewahrte er auch in den sicher selbständigen Partien. So wird dem Marcus auch viel mehr Selbständigkeit gewahrt, als wenn man ihm eine derartige kleinliche Pedanterie zumuthete, die sich in nichtssagenden formellen Spielereien gefiele[2].

c) Am einfachsten würde man diese Schwierigkeiten beseitigen, wenn man sich gegen jede Benützung von Seiten des Marcus erklärte und sich entweder

---

[1] Vgl. Origenes zu Matth. 20, 25 ff.: Ἐτηρησάμην δέ, ὥσπερ ἐπ' ἄλλων πλειόνων, καὶ τὴν τάξιν τῶν ἀναγεγραμμένων τηροῦντας Ματθαῖον καὶ Μάρκον, εἴτε θεραπειῶν, εἴτε λόγων, οὕτως καὶ ἐνταῦθα . . . ταῦτα μὲν οὖν λελέχθω, ἵν' ἡμᾶς μὴ λανθάνῃ τὰ περὶ τῆς ἰσοδυναμίας τῶν κατὰ τὸν τόπον τετηρημένης Ματθαίῳ καὶ Μάρκῳ καὶ ἐκ μέρους τῷ Λουκᾷ. Es würde zu viel Raum einnehmen, wenn ich eine Tabelle für das ganze Evangelium mit seinen Parallelen hier beifügen würde. Deßhalb bemerke ich nur, daß Marcus bis 6, 44 in der Anordnung vorwiegend mit Lucas (3, 1 — 9, 17) übereinstimmt, aber von der Bergpredigt nichts berichtet. Ohne Parallele im Matthäusevangelium ist jedoch auch in diesem Theil nur 1, 21—28 (Luc. 4, 31—37), 1, 35—39 (Luc. 4, 42—44) und 5, 18—20 (Luc. 8, 37 b — 39), während 1, 16—20 (Matth. 4, 18—22) bei Lucas keine Parallele hat (vgl. Luc. 5, 1—11). 6, 45 — 8, 21 (Matth. 14, 22 — 16, 12) fehlt bei Lucas ganz, und 8, 27 — 16, 8 folgt Marcus ganz vorwiegend der Anordnung des Matthäus, nur übergeht er die meisten längeren Reden.

[2] Maier, Einl. S. 35, hält zwar die Uebereinstimmung in der Abfolge nicht für entscheidend. Aber anders verhalte es sich mit der Wahrnehmung, daß der Text des Marcusevangeliums Elemente verbunden hält, in welche sich die beiden andern Evangelisten theilen, oder daß es an derselben Stelle theils mit der Textfassung des Matthäus, theils mit Lucas übereinstimmt. Diese oft wiederkehrende Erscheinung (1, 4. 5—8. 11 ff. 32; 2, 14. 19; 13, 2 u. s. w.) werde schlechterdings unbegreiflich, wenn man den Marcus an die zweite Stelle setze. Muß man aber mit Maier (S. 38) die Unabhängigkeit in materieller Beziehung zugestehen und die Benützung nur auf das Formelle beschränken, so hat man auf eine Lösung verzichtet. Wäre bloß die Alternative zwischen der dritten und ersten Stelle gegeben, so hätte die erste Stelle noch mehr für sich.

zur Traditions- oder zur Marcushypothese bekennen würde. Beide scheinen durch die alten Nachrichten über die Entstehungsgeschichte des Evangeliums empfohlen zu sein. Der Unterschied zwischen denselben ist, soweit das Marcusevangelium zur Sprache kommt, nicht bedeutend. Denn daß einzelne Vertreter der Traditionshypothese (Godet) das Marcusevangelium zeitlich an die dritte Stelle versetzen, ist für die Entstehungsgeschichte ohne Belang. Die Hypothese muß von uns nur berücksichtigt werden, wenn wir dem Marcus eine Abhängigkeit von Matthäus beilegen. Deßhalb kann ich gleich hier bemerken, daß ich allerdings eine solche stereotypisirte Form der Katechese, wie dieselbe der Begründer der Traditionshypothese, Gieseler[1], und ihre neuesten Vertreter Schegg und Godet verlangen[2], mit einem lebendigen mündlichen Vortrag nicht vereinigen kann. Man mag den semitischen Gebrauch der Quellenbenützung noch so sehr betonen, die Predigt der Apostel hatte ein anderes Element in die neue Kirche hereingebracht, welches eine sklavische Behandlung auch bei der Schriftstellerei ausschloß[3]. Die Uebereinstimmung der synoptischen Evangelien sowohl in ganzen Gruppen als in vielen Ausdrücken und Wendungen ist nur durch schriftliche Abhängigkeit erklärbar. Nur darf man auch bei dieser das lebendige Wort nicht vergessen. Diese Berechtigung hat die Traditionshypothese jedenfalls, daß sie der planlosen Urevangeliumshypothese und der kleinlichen Griesbach'schen Hypothese gegenüber die Bedeutung der Tradition zur Geltung bringt. Mit ihr stimmt die Marcushypothese insofern überein, als sie gleichfalls die Entstehung des zweiten Evangeliums von den andern Synoptikern unabhängig macht und auf die Tradition oder die Predigt des Petrus zurückführt. Ja ihr Begründer Storr machte Marcus geradezu zum Verfasser des Petrusevangeliums, welches er für Antiochien bestimmte[4]. Lange unter dem Schutte der Urevangeliumshypothesen begraben, wurde die Marcushypothese erst vor mehreren Jahrzehnten wieder hervorgeholt und gleichsam neu entdeckt, indem sie einerseits von Weisse[5] als conservatives Heilmittel gegen die Strauß'sche Mythenhypothese in's Feld geführt, andererseits von Wilke[6] als Radicalmittel zur gewaltsamen Lösung des synoptischen Räthsels verwendet wurde. Dort mußte

---

[1] Historisch-kritischer Versuch über die Entstehung und die frühesten Schicksale der schriftlichen Evangelien. Leipzig 1818.

[2] Vgl. noch Kalchreuter, Jahrb. für deutsche Theol. 1861 S. 507 ff. Friedlieb, Oesterr. Vierteljahrsschrift für kath. Theol. 1864 S. 68 f. Grau, Entwicklungsgeschichte, 1871, 1 S. 71 ff.

[3] Schon Hug (II S. 88) hat zu diesem Zwecke auf die Berichte über die Erscheinungen des Auferstandenen hingewiesen. Zeigen diese Berichte über das Wichtigste in der ganzen evangelischen Geschichte solche Abweichungen, so ist es klar, daß die Apostel hierüber keine gemeinsam festgestellte oder keine traditionell fixirte Erzählungsform kannten.

[4] Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannes. Tübingen 1786.

[5] Die evangelische Geschichte, kritisch und philosophisch behandelt, 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium, 1856. In Betreff der Literatur und weiteren Ausführung muß ich hier auf meinen Aufsatz über die Marcushypothese (Tüb. Theol. Quartalschr. 1871 S. 489—584) verweisen.

[6] Der Urevangelist, oder exegetisch-kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien, 1838.

die petrinische Tradition den historischen Grund sichern, hier die unerbittliche Logik alles als Interpolation hinausbefördern, was nicht in die Constructionen des Verfassers paßte, um den Marcus zur ausschließlichen Quelle der andern zu machen. Beide Richtungen haben ihre Anhänger gefunden, doch kann man behaupten, daß die größere Mehrzahl der Exegeten der gemäßigten Richtung zuneigt. Im Großen und Ganzen lassen sie sich in zwei Gruppen eintheilen, deren eine wenigstens vom canonischen Evangelium ausgeht (Lachmann, Wilke, Bauer, Hitzig, Ritschl, Volkmar, Plitt, Christianus, Meyer, Güder, Thiersch, Uhlhorn, Weiß, Sepp), während die andere einen längeren (Ewald, Weiße, Tobler, Reville, Holtzmann, Schenkel, Reuß, Weiffenbach [1], Sevin [2], Wittichen, Mangold [3]) oder kürzeren (Weizsäcker, Scholten) Urmarcus voraussetzen. Die Priorität des canonischen Marcus vertheidigen in neuerer Zeit nur Thiersch, Ritschl, Uhlhorn [4], Volkmar. Ihnen am nächsten kommen Meyer, früher ein Gegner jeder Marcushypothese, Weiß, Resch [5], u. A., welche aber, wie auch Ewald, dem canonischen Marcusevangelium die papian'schen λόγια (vgl. Commentar über Matth. S. 27 ff.) zu Grunde legen, also eine Mittelstellung einnehmen. Da der Redactor des Matthäusevangeliums dieselben λόγια ausgiebiger benützte, so zeigt sich Marcus in manchen Partien weniger ursprünglich [6]. Auf diese Weise glaubt man beiden Forderungen, der Priorität und theilweisen Inferiorität des Marcusevangeliums gerecht zu werden. Ich habe mich schon im Commentar zu Matthäus gegen diese Erklärung des papian'schen Zeugnisses ausgesprochen. Hat es nie eine solche „Spruchsammlung" gegeben, so kann sie auch von Marcus nicht benützt worden sein, ist aber Marcus anerkanntermaßen in manchen Partien secundär, so bleibt nur die Wahl übrig, die Benützung des Matthäusevangeliums anzunehmen. Die historischen Nachrichten weisen dem Matthäus ohne Ausnahme die erste Stelle an [7], also ist vom Standpunkte der Benützungshypothese diese Consequenz selbstverständlich. Die Marcushypothese verdankt nur inneren Gründen ihren Ursprung. In der That erscheint das Marcusevangelium dem Matthäusevangelium gegenüber inhaltlich arm, während es in den Erzählungen reicher und lebendiger ist. Die erstere Eigenschaft kann

[1] Der Wiederkunftsgedanke Jesu. Leipzig 1873.

[2] Synoptische Erklärung der drei ersten Evangelien. Wiesbaden 1873.

[3] Bleek, Einleitung in das N. T. 3. A. 1875, § 112 S. 338—353, wo auch die Litteraturangaben zu finden sind.

[4] Zeitschrift für historische Theologie, 1866, I, 6.

[5] Jahrbücher für deutsche Theologie, 1876 S. 657 ff.

[6] Ewald, Evangelien S. 282: Wie fast überall, gibt Matthäus die Urschrift hier (Marc. 3, 20 ff.) im Allgemeinen am vollständigsten wieder. Vgl. auch S. 85. Ewald und Meyer beschränken diese Quelle des Marcus auf die „Spruchsammlung"; Weiß geht weiter, indem er auch Erzählungsstücke der Quelle einverleibt und dadurch die Möglichkeit gewinnt, auch in solchen Stücken zuweilen den secundären Charakter bei Marcus zugeben zu können.

[7] Die Voraussetzung der Väter, daß unser erstes Evangelium die Schrift des Apostels Matthäus sei (Weiß, Marc. S. 12), hat immer noch mehr Bedeutung als der Beweis Schleiermachers und Siefferts für das Gegentheil. Gibt Weiß (S. 2) zu, daß die Beziehung des papianischen Zeugnisses auf unser zweites Evangelium seit Schleiermacher oft bezweifelt worden sei, aber ganz mit Unrecht, so zeigt er die Unsicherheit solcher Hyperkritik an den alten Zeugnissen ja selbst. Vgl. noch Holtzmann: Zur synoptischen Frage (Jahrb. f. prot. Theol. 1878, 1—3) und die Antwort von Weiß (eb. S. 569 ff.).

aber aus der Zweckbestimmung erklärt werden, die letztere beweist nur, daß der Verfasser ein selbständiger Schriftsteller war, dem noch weitere Quellen zu Gebote standen. Die philologische und logische Analyse des Evangeliums wird deßhalb dem zweiten Evangelium oft eine Ursprünglichkeit zuerkennen müssen, ohne daß dadurch über das synoptische Verhältniß entschieden werden kann. Ich habe in der Exegese hierauf öfters Rücksicht genommen, mußte aber wegen des Zweckes dieses Commentars von einer principiellen Behandlung dieser Seite abstehen [1].

3. Schlußfolgerungen.

Nachdem wir das Verhältniß des Evangeliums zu Petrus und zu den andern Evangelien besprochen haben, erübrigt uns noch die Untersuchung, wie beide Punkte miteinander zu vereinigen sind. Das Zeugniß des Papias wird man um so mehr auf unser canonisches Marcusevangelium zu beziehen geneigt sein, als wir aus dem Alterthume von keiner anderen, dem Marcus zugeschriebenen Schrift Kenntniß haben. Die katholischen Exegeten haben deßhalb diese Beziehung immer für selbstverständlich gehalten und protestantischerseits sind auch jetzt noch Meyer, Zahn, Klostermann, Weiß, Grau u. a. derselben Ansicht. Auch Keim [2] und Wittichen [3] nehmen das Zeugniß trotz aller Ungunst, welche sie demselben entgegenbringen, in diesem Sinne, bemerken aber freilich alsbald auch, daß diese Erklärung der Entstehung des Evangeliums „eine allseitige Unmöglichkeit" sei. Die Worte des papian'schen Zeugnisses legen allerdings die Erklärung am nächsten, daß Marcus seinen sämmtlichen Erinnerungsstoff, nur seine Petruserinnerungen aufgeschrieben habe [4], oder daß er die Absicht hatte, „nichts auszulassen, was er gehört,

---

[1] Katholischerseits ist mir eine einzige, zufällige Bemerkung aufgestoßen. Reischl schreibt (Heil. Schriften, 2. A. 1870 S. XVII): „Dürfte die Abfassung dieses zweiten Evangeliums schon in die Zeit der ersten Missionsthätigkeit des Fürstenapostels versetzt werden, und sehr alte Unterschriften und Daten weisen darauf hin, dann wäre dem Ursprunge nach das Marcusevangelium das älteste." Gegen Weiß (Marc. S. 12 Anm. 1) möchte ich nur bemerken, daß schriftstellerische Motive allein die Composition des Matthäusevangeliums allerdings nicht verständlich machen, sondern eine antijüdische Zweckbeziehung anzunehmen ist. Diese erklärt dann auch, warum Matth. 9, 1—17 die drei Stücke zusammengestellt hat, obwohl er in c. 8 und 9 ein Bild der Heilthätigkeit geben wollte; denn auch das Bild der Lehrthätigkeit c. 5—7 hat seine Spitze gegen die Juden. Die Siebenzahl der Gleichnisse nahm Marcus nicht auf, weil ein Theil derselben auf Vorkommnisse in der Kirche (Unkraut) hinwies, mit welchen man Heidenchristen nicht von Anfang an bekannt machen wollte. Ein ähnliches Motiv ließ ihn die zur Erregung von Zweifeln geeignete Gesandtschaft des Täufers übergehen, und wenn die Gleichnisse vom Weinberg und Hochzeitsmahl auch nicht so antijüdisch sind, wie Hilgenfeld annimmt, so erhalten sie doch ihre beste Beleuchtung in den jüdischen Vorurtheilen. Das Ende des Verräthers und die Grabeswache waren aber für Marcus nicht bloß „zu weit führende Abschweifung", sondern für seine Leser wäre das Zeugniß eines Verräthers von zweifelhaftem Werth und die Grabeswache römischer Soldaten mit Bezug auf ihr Verhalten bei der Auferstehung bedenklich gewesen.

[2] Jesus von Nazara 1 S. 99. Geschichte Jesu S. 377.

[3] Jahrbücher für deutsche Theol. 1866 S. 434 f. Leben Jesu 1876 S. 37 ff.

[4] Weissenbach, Die Papias-Fragmente über Marcus u. Matthäus. Berl. 1878 S. 37.

und nichts aufzunehmen, was er nicht aus dem Munde des Petrus vernommen hätte" (Schegg 1, 9). „Er folgte nicht schriftlichen Urkunden, sondern der Katechese des Petrus, und zwar ausschließlich." Aber es ist doch auffallend, daß man diesen summarischen Bericht des Papias, beziehungsweise des Presbyters, so ungewöhnlich pressen mag. Denn es versteht sich von selbst, daß wenn Marcus zugleich das Matthäusevangelium oder überhaupt eine Schrift benützte, dieß der Oeffentlichkeit entzogen blieb, weil er sonst einfacher diese Schrift selbst hätte in Umlauf setzen können. Die Reflexion auf den Inhalt konnte erst ein Abhängigkeitsverhältniß vermuthen. Diese trat aber nicht ein, bevor die Evangelien wegen ihres abweichenden Inhalts zum Gegenstand von Angriffen gemacht worden waren. Sagt nun vollends Papias selbst, daß Petrus bei der Abfassung nicht betheiligt war, und schließt man wenigstens daraus, daß Marcus erst nach dem Tode des Petrus geschrieben habe, so will er nur die allgemeine Uebereinstimmung des Inhalts mit der Predigt des Petrus, aber nicht die des Wortlauts betonen. Die römischen Christen konnten ebenso wenig ihre Prüfung bis auf das Detail ausdehnen, als Papias dieses sagen wollte. Es ist sehr unwahrscheinlich, daß Petrus so gepredigt hat, da seine Predigten in der Apostelgeschichte einen anderen Charakter haben; auch für die Katechese hat man nach den paulinischen Briefen höchstens die Hauptpunkte aus dem Leben Jesu zusammengestellt. Die Berufung auf Apg. 1, 22 beweist nicht dagegen, denn dort ist nicht von der Katechese, sondern von den Eigenschaften eines Apostels die Rede. Ein solcher mußte mit den Thaten und Reden des Herrn bekannt sein, weil er sonst keine Berechtigung zum Unterrichte hatte, aber daraus folgt nicht, daß er in Predigt und Katechese einen Abriß der öffentlichen Thätigkeit des Herrn gab. Brauchte das Leben Jesu diese „Schranke der wuchernden Legende und Häresie gegenüber" und war nur eine Durchbrechung derselben „durch ein Zurückgreifen auf die Jugend und Vorgeschichte Jesu, die aus ächter Tradition oder aus authentischen Urkunden geschöpft, den Evangelienschriften einverleibt werden konnten" (Schegg S. 15), gestattet, so stände es doch bedenklich mit den Quellen des Lebens Jesu. Die Katechese könnte höchstens für den allgemeinen Inhalt eine schützende Schranke sein. Nimmt man aber die Stelle des Papias buchstäblich, so wird auch der knappe Redeinhalt des Evangeliums unbegreiflich, denn Marcus hat nicht bloß die πραχθέντα, sondern auch die λεχθέντα aufgezeichnet. Sollte wirklich Petrus nicht mehr von den Reden des Herrn in seinen Vorträgen verwendet haben? Hat dagegen Marcus das Vaterunser, die acht Seligkeiten und eine Reihe von Sprüchen Jesu mit Stillschweigen übergangen, weil er die allgemeine Bekanntschaft derselben voraussetzte, so ist schon zugegeben, daß er sich nicht streng an die Katechese hielt, und wir sind berechtigt, die Concession auf das ganze papian'sche Zeugniß auszudehnen. Papias wollte nur betonen, daß Marcus die Autorität eines Augenzeugen für sich hatte, denn auf die Nachrichten solcher legte er seiner eigenen Angabe zufolge den größten Werth [1].

[1] Dieß würde noch viel evidenter sein, wenn nur der erste Satz des Papias auf seinen Gewährsmann zu beziehen wäre. Denn in diesem Falle würde die Erzählung des Gewährsmannes nur die Abhängigkeit des Marcusberichtes von Petrus betreffen und das

Was die Einzelerklärung anbelangt, so beweist ὅσα ἐμνημόνευσεν ἀκριβῶς ἔγραψεν nicht, daß Marcus sonst nichts schrieb, sondern nur, daß er das, dessen er sich erinnerte, genau aufschrieb. Οὐ μέντοι τάξει = jedoch nicht in der Ordnung, ist nicht (Klostermann, Weiffenbach u. A.) auf das Folgende, sondern auf das Vorhergehende zu beziehen, und kann nicht die Unvollständigkeit einer durch ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα vorgeblich angedeuteten Darstellung des Lebens Jesu im modernen Sinn (Weiffenbach) bezeichnen; denn es ist aus dem Alterthume nicht bekannt, daß man ein solches in einem Evangelium suchte. Es kann aber auch nicht von der chronologischen Anordnung (Bleek, Köstlin, Klostermann, Reuß, Schegg, Scholten, zum Theil Holtzmann) verstanden werden, so daß nur die naheliegende Beziehung auf die Ordnung in einem andern Evangelium übrig bleibt. Als dieses ist aber das Matthäusevangelium (Maier, Hilgenfeld, Holtzmann, Weiß, Keim, Mangold), nicht das Johannesevangelium (Ewald, Riggenbach, Zahn, Klostermann, Lübemann) oder das Lucasevangelium (J. Grimm) anzunehmen, denn Matthäus wird von Papias im Fragment selbst genannt, wobei ich aber nicht die Spruchsammlung voraussetze, denn daß eine geschichtliche Darstellung wie das Marcusevangelium eine andere Anordnung als eine Redensammlung haben muß, wäre nicht erst zu bemerken gewesen. Für diese Interpretation spricht auch die Begründung, daß Petrus seine Unterweisungen nach den Bedürfnissen eingerichtet habe und nicht so wie einer, der eine Zusammenstellung der Offenbarungen des Herrn macht. Denn die κυριακοὶ λόγοι oder κυριακὰ λόγια erinnern jedenfalls an die λόγια des Matthäus. Ob man vor ὥστε ein Kolon setzt (Klostermann, Schegg, Weiffenbach) oder ein Komma, macht für den Sinn wenig aus, nur ist im ersten Falle die Folgerung auf das ganze Vorhergehende zu beziehen. Im Allgemeinen, will Papias sagen, fehlte Marcus deßhalb nicht, wenn er einiges so schrieb, wie er sich erinnerte, d. h. ohne strenge Ordnung. Ἕνια bezieht sich also nicht auf das ganze Evangelium (Schegg: Die Dinge, welche ἕνια waren im Verhältniß zu Matthäus und Lucas; ähnlich Hilgenfeld, Baur, wogegen schon Köstlin S. 361, Anm. 1) und läßt nicht nur eine weitere Quelle zu, sondern fordert geradezu eine solche (Zahn, Weiß, Klostermann, Meyer u. a.). Eine Verletzung des Geistes und Buchstabens unseres Berichts (Weiffenbach) ist diese Folgerung durchaus nicht, denn sollte auch auf ἕνια keinerlei Nachdruck liegen, sondern dieser ganz dem οὕτως zu Gute kommen, so wäre damit nicht bewiesen, daß Marcus Alles nach seiner Erinnerung aufgezeichnet hat; wozu sonst ἕνια? Daß dieses hier, weil der Gegensatz zu „Alles" nicht ausgedrückt ist, nur „nichts" zum Gegensatze haben könne, ist unerweislich. Solche Spitzfindigkeiten darf man in einem einfachen und schlichten Berichte nicht suchen.

Deßhalb halte ich es mit den früheren Nachrichten über die Entstehung des zweiten Evangeliums für vereinbar und nach den inneren Gründen für wahrscheinlich, daß Marcus auch das Matthäusevangelium benützt hat. Nur

---

Uebrige Reflexion des Papias darüber sein. Diese Frage kann kaum mit Bestimmtheit entschieden werden (vgl. Holtzmann, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1880 S. 70: Papias und Johannes); aber jedenfalls involvirt die Stelle nicht die Nothwendigkeit einer über die Abhängigkeit von Petrus zur Sicherung der Autorität hinausgehenden Folgerung.

ist diese Abhängigkeit nicht stricte nach dem Wortlaute des Augustinus zu erklären. Ein bloßer Epitomator kann Marcus nicht sein, aber eine Berücksichtigung des ersten Evangeliums bei der ganzen Anordnung, bei der Auswahl des Stoffes und der Gruppirung einzelner Partien ist unverkennbar. Entweder muß Marcus von Matthäus oder Matthäus von Marcus abhängig sein. Gegen die letztere Annahme habe ich mich schon zu Matthäus S. 24 ff. ausgesprochen. Ich habe dem nur Weniges beizufügen. Schon C. a Lapide hat sich gegen die Behauptung erklärt, daß Marcus den Matthäus „in compendium redegerit" und seinerseits die Meinung geäußert, daß er „brevius secundum quae acceperat a S. Petro narrat ea, quae Matthaeus saepius fusius prosequitur", allein auch diese Meinung ist unrichtig. Sie könnte nur mit Bezug auf das Evangelium als Ganzes, das bereits Hieronymus ein breve evangelium genannt hat, zugestanden werden, trifft aber im Einzelnen nicht zu. Im Gegentheil zeigt die Darstellung des Marcus" überall den unverkennbaren Stempel der Unmittelbarkeit und Originalität" (Aberle, Einl. S. 41)[1]. Dieß beweist für die Selbständigkeit des Evangeliums und erklärt den großen Anklang, welchen die Marcushypothese gefunden hat. Da aber auch von dieser Seite eine theilweise Abhängigkeit des Marcus zugegeben werden muß, so handelt es sich nur um ein Mehr oder Weniger, dem gegenüber die historische Reihenfolge eine neue Beweiskraft erlangt. Marcus hat zwar den Matthäus (in hebräischer Sprache) gekannt und benützt, aber sich innerhalb des von demselben gezogenen Rahmens ziemlich frei bewegt. Warum er sich diese Schranken auferlegt hat, kann nur dadurch erklärt werden, daß sein Gewährsmann Petrus sich als Galiläer hauptsächlich auf die galiläische Wirksamkeit Jesu beschränkt hat[2]. Die Wirksamkeit in Judäa mit ihren Conflicten war für die Heidenchristen weder ganz verständlich noch sehr anregend. Da aber auch die galiläische Wirksamkeit Jesu ungemein reicher gewesen sein muß, als der Ausschnitt bei Matthäus und Marcus zeigt, so ist beim Nachfolger auch nach dieser Seite ein Anschluß an seinen Vorgänger anzunehmen. Ohne zwingenden Grund wollte man den Kreis des schriftlich Fixirten nicht erweitern.

§ 3.

Bestimmung und Zweck des Marcusevangeliums.

Ueber die Veranlassung zur Abfassung des Evangeliums berichten die S. 9 genannten Väter, daß Marcus auf Bitten der römischen Zuhörer des Petrus das von Petrus Gepredigte niedergeschrieben habe. Daraus läßt sich nur so viel abnehmen, daß das Evangelium für römische Leser, welche die

[1] Weiß, Stud. und Krit. 1868 S. 729, bezeichnet die „evident erwiesene Ursprünglichkeit des Marcus gegenüber unserem Matthäus" als den Hauptgewinn der neueren Evangelienkritik.

[2] Eine Benützung des Matthäusevangeliums von Seiten des Petrus bei seinen Predigten (Hug 2, 113. Langen S. 37) scheint mir mit den biblischen Nachrichten über die apostolische Lehrverkündigung unvereinbar.

Predigten des Petrus gehört hatten, verfaßt worden ist. Diese Bestimmung wird auch durch Andeutungen im Evangelium selbst bestätigt. Denn auf nicht palästinensische Leser lassen die Erläuterungen jüdischer Ausdrücke und Worte (3, 17. 22; 5, 41; 7, 11. 34; 9, 43; 10, 46; 14, 36; 15, 22. 34. 42) und jüdischer Gebräuche (7, 3 f.; 14, 12), sowie die 10, 12 vollzogene Gleichstellung der Geschlechter hinsichtlich der Ehescheidung gegenüber von Matth. 5, 32; 19, 9 schließen. Auf römische Leser aber weisen die Namen 15, 21 (vgl. Röm. 16, 13), die häufigen gräcisirten Latinismen (2, 4. 9. 11; 5, 9. 15; 6, 27. 37. 55; 7, 4. 8; 12, 14; 14, 5; 15, 15. 39. 44 f.)[1], die Erklärung von λεπτὰ δύο = κοδράντης (12, 42) und die Bekanntschaft mit der amtlichen Stellung des Pilatus (15, 1).

Welche Stellung diese römischen Christen eingenommen haben, ob sie Juden- oder Heidenchristen, ob Neubekehrte oder schon länger dem Christenthume Angehörige waren, läßt sich aus den historischen Nachrichten nicht genau bestimmen. Der auf die Predigt des Petrus zurückgeführte Wunsch nach dem schriftlichen Evangelium scheint auf Neubekehrte hinzuweisen und je nachdem man die Chronologie des Aufenthalts Petri in Rom fixirt, wird man sich für die ersten Mitglieder der römischen Gemeinde oder für später Hinzugekommene entscheiden. Aber es ist nur der Schein, welcher für Neubekehrte spricht. Es war ja ebenso leicht möglich, daß die römischen Christen zur Zeit des letzten Aufenthalts Petri in Rom aus Furcht, Petrus möchte ihnen bald durch den Tod entrissen werden, dem betreffenden Wunsche Ausdruck verliehen haben. Letzteres muß man annehmen, wenn die Abfassung in die spätere Zeit verlegt wird, ich erwähne es nur hier schon, um dem Einwande, welcher aus der Entstehungsgeschichte dagegen erhoben wird, zu begegnen. Nach den Berichten der Apostelgeschichte und Gal. 2, 9 war es Grundsatz, das Evangelium zuerst den Juden anzubieten. Galt dieß für Paulus, so noch weit mehr für Petrus. Die ersten Christen in Rom gehörten daher wohl der Judenwelt an, wofür auch Sueton (Claud. c. 25) im Vergleich mit Apg. 18, 2 spricht. Mag man auch den Römerbrief beurtheilen, wie man will, dieß läßt sich nicht läugnen, daß Judenchristen einen, wenn auch kleineren Theil der römischen Gemeinde bildeten. Der Philipperbrief (1, 15—18) berichtet wenigstens von Predigern, welche dem Apostel Paulus feindselig gesinnt waren. Fassen wir aber alle Momente in das Auge, so wird man die Mehrzahl der römischen Gemeinde unter den Heidenchristen suchen müssen. Und dafür spricht auch das Marcusevangelium selbst. Marcus vermeidet die größeren Lehrreden und hat von solchen mit Matthäus nur die Parabeln, welche das Entstehen und Wachsen des Reiches Gottes schildern, gemein, denen er noch eine charakteristische über die Geräuschlosigkeit dieses Wachsens beifügt (4, 26—29). Die längeren Lehrreden waren aber für heidenchristliche Leser in Rom weniger geeignet, weil sie ohne Beziehung auf das alte Testament schwer durchführbar waren[2]. Nur die Parabeln konnten als Mittel

[1] Zu weit scheint mir aber Schegg zu gehen, wenn er sagt, die Sprache nähere sich so sehr dem Lateinischen, daß es scheine, Marcus habe das Griechische aus einem römischen Munde gelernt (1 S. 12).

[2] Darin stimme ich Schegg (Marc. 1, 111) bei: „Die christlichen Lehrsätze, soweit

dienen, ein Bild von der Bestimmung und Ausbreitung der Kirche zu geben. Denselben Charakter hat auch die eschatologische Rede (c. 13), denn einerseits diente sie dazu, die Schwierigkeit zu beseitigen, welche für den Heidenchristen immer in der Thatsache liegen mußte, daß die Mehrzahl des auserwählten Volkes außerhalb des messianischen Reiches stand, andererseits war sie zugleich ein Beweis für das Vorherwissen Jesu, durch welchen auch die Vorausſage des letzten Gerichtes an Bedeutung gewann. Vgl. dazu noch 14, 8. 18. 21. 27. 30. 49. 50. 72. Die kürzeren Lehrreden aber, welche sich zerstreut im Marcusevangelium finden, sprechen gerade für die Rücksichtnahme auf die noch weniger in der christlichen Erkenntniß fortgeschrittenen Leser. Marcus referirt nicht die Reden, sondern gibt ein anschauliches Bild von der Lehrthätigkeit Jesu und ihrem Einfluß auf das Volk und die Jünger. Namentlich ist bemerkenswerth, daß Marcus in der Polemik gegen die äußerliche jüdische Gottesverehrung weit über Matthäus hinausgeht. Er berichtet die Opposition Jesu gegen die äußerliche Sabbatsbeobachtung (2, 23—3, 4), gegen die pharisäischen Reinigkeitssatzungen (7, 15 ff.) und gegen den Pharisäismus überhaupt (2, 2 ff.; 7, 8 ff.; 8, 15; 12, 38 ff.) und verleiht diesen Auseinandersetzungen durch besondere Zusätze (2, 19. 27; 7, 8. 13; 10, 12) eine erhöhte Wichtigkeit. Im Gegensatz dazu betont Jesus bei Marcus das Gebot der Gottes- und Nächstenliebe (12, 28—34) unter ausdrücklicher Bevorzugung vor den Brand- und Schlachtopfern (v. 33). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Jesus trotzdem das alttestamentliche Gesetz anerkennt (1, 44; 2, 25; 10, 3. 19) und den pharisäischen Satzungen gegenüberstellt (7, 9—13). Die Heiligkeit des Tempels wahrt er selbstverständlich (11, 15. 16), aber nicht ohne durch den Zusatz πᾶσι τοῖς ἔθνεσι die weitere Bedeutung desselben hervorzuheben. Den Ausspruch des Herrn über den Abbruch und Aufbau des Tempels (14, 58) berichtet Marcus in einer Weise, welche neben dem speciellen Zweck der Auferstehung mit Bezug auf den eigenen Leib doch den mit Händen gemachten Tempel als vorübergehend bezeichnet. Dieß ist aber ganz die Art und Weise, in welcher die Juden auswärts Propaganda zu machen suchten. Weil das äußerliche Ceremonialwesen nur den Spott der Heiden herauszufordern pflegte[1], so verzichteten sie bei den Proselyten auf die Einhaltung desselben und stellten die Punkte in den Vorder-

---

sie das sittliche Leben des Menschen betreffen, ergaben sich (in der Katechese) naturgemäß und wie von selbst aus dem Leben Jesu. Hier galt im vollsten Sinne der Satz: Kurz und sicher ist der Weg durch Beispiele. Folge Jesu nach, und du bist der vollkommene Mensch." Aber ich kann für die schriftstellerische Thätigkeit hieraus nur für die Methode, nicht für das Verhältniß zur Katechese eine Folgerung gelten lassen. Die Katechese mußte desto mehr Geist und Leben haben. Mit stereotypen Erzählungsstoffen hätte man Niemanden für das Christenthum begeistert. Paulus variirt ja die Hauptthatsachen aus dem Leben Jesu in mannigfacher Weise.

[1] Vgl. Aberle, Einleitung S. 45 Anm. 1. Chrysost. Hom. 75, 3 in Matth.: Καὶ γὰρ σφόδρα μισητὸν ἦν τὸ τῶν Ἰουδαίων γένος τῇ τῶν Ῥωμαίων ἀρχῇ, ἅτε μυρία πράγματα παρεσχημάς. Hom. 2, 1 in ep. ad Rom.: Καίτοι πολλὰ ἦν ἐκεῖ (ἐν Ῥώμῃ) τὰ κωλύματα τῆς διδασκαλίας, καὶ γὰρ ἄρτι τῆς οἰκουμένης δεξάμενοι τὴν ἀρχὴν μέγα ἐφρόνουν, καὶ πλούτῳ καὶ τρυφῇ συνέζων, καὶ τὸ κήρυγμα ἀλιεῖς ἐκόμιζον, Ἰουδαῖοι καὶ ἐξ Ἰουδαίων ἔθνους μεμισημένου καὶ παρὰ πᾶσι βδελυκτοῦ, καὶ τὸν ἐσταυρωμένον προσκυνεῖν ἐκελεύοντο, τὸν ἐν Ἰουδαίᾳ τραφέντα.

grund, die mit der dualistischen Weltanschauung der Griechen- und Römerwelt harmonirten. Namentlich wirkten sie durch zwei Momente auf das religiös und sittlich verkommene Heidenthum, durch die erhabene Gottesvorstellung des A. T. und die Lehre von den letzten Dingen, vom drohenden Gerichte und dem verheißenen Reiche (Hausrath, Zeitgeschichte 2, 108). Die Sibyllinen setzen in der Diaspora ein Judenthum voraus, welches die Ceremonien als etwas Nebensächliches betrachtete, dagegen die monotheistische Gottesverehrung und den Glauben an eine künftige jenseitige Vergeltung als die eigentlichen wesentlichen Merkmale des Judenthums festhielt (Schürer, Theol. Literatur-Ztg. 1878 Nr. 15). Diese Art von Judenthum muß aber weit verbreitet gewesen sein, da sich sonst die vielen Proselyten, welche für das Christenthum nach der Apostelgeschichte ein großes Contingent stellten, nicht erklären ließen [1]. Dadurch wird aber auf manche Erscheinungen des apostolischen Zeitalters ein neues Licht geworfen. Insbesondere wird man die gesetzesfreien christlichen Gemeinden nicht nothwendig immer auf Paulus zurückführen dürfen [2]. Es unterliegt keinem Anstande mehr, die römische Gemeinde als eine heidenchristliche zu betrachten trotz ihrer Gründung durch Petrus und seiner späteren Wirksamkeit in Rom. Die freieren Juden und mehr noch die σεβόμενοι waren seine Zuhörer, und auch die Leser des Marcusevangeliums. Dieß harmonirt auch vollkommen mit dem Auftreten des Petrus auf dem Apostelconcil (Apg. c. 15). Das starke Zurücktreten des A. T. im lehrhaften Theile des Marcusevangeliums nöthigt aber zur Annahme, daß die Leser desselben überwiegend Heidenchristen waren, denn für Judenchristen wäre auch in der Diaspora das A. T. wichtiger gewesen.

Die christliche Lehre wird nicht im Vergleich mit dem A. T. dargestellt wie im Matthäusevangelium. Die hierfür charakteristische Bergpredigt ist ebenso weggelassen wie andere Berufungen für die Erfüllung der Weissagungen mit Ausnahme von 1, 2. 3 und jene Stellen, welche dem entsprechend das Vorrecht des israelitischen Volkes betonen (Matth. 10, 5 f.; 15, 26 ff.) Das Christenthum heißt vielmehr eine neue Lehre (1, 27), für welche regelmäßig der Ausdruck εὐαγγέλιον gebraucht wird (1, 1; 14, 15; 8, 35; 10, 29; 16, 15). Die Messianität tritt überhaupt hinter die Gottessohn-

[1] Vgl. Aberle S. 171 f.

[2] Schürer a. a. O. weist die Theologen auf diese Thatsachen hin, „weil sie vermuthlich sehr wesentlich dazu beigetragen haben, daß sich schon bald nach Auftreten des Christenthums gesetzesfreie christliche Gemeinden auch da bilden konnten, wohin der Einfluß des Apostels Paulus noch nicht gelangt war, wie z. B. in Rom (vgl. Weizsäcker, J. f. deutsche Theol. 1876). Ja wenn, wie gegenwärtig immer mehr anerkannt wird, die Entstehung der großen, gesetzesfreien Heidenkirche überhaupt nur sehr theilweise auf die Wirksamkeit des Paulus zurückzuführen ist, dann bedarf es zur Erklärung ihrer Genesis eines Mittelgliedes zwischen ihr und dem gesetzesstrengen Judenthum. Und dieses Mittelglied kann nur jenes Judenthum der Diaspora sein, welches das mosaische Gesetz mehr oder weniger in den Hintergrund gestellt und auf den Glauben an den einen wahren Gott und an das künftige Gericht als auf die eigentlichen wesentlichen Punkte im Judenthum das Hauptgewicht gelegt hat." Uebrigens hat man katholischerseits den Paulinismus überhaupt nicht so exclusiv betont und in Gegensatz zum Judenchristenthum gestellt. Auch Hilgenfeld (Marcusev. S. 125 f.) hat mit Beziehung auf das Marcusevangelium diese Thatsachen hervorgehoben.

schaft zurück. Der Davidssohn kommt zwar 10, 47 und 11, 10 vor, aber nur im Munde der Blinden und des Volkes. Häufiger steht dafür Gottessohn. So nennt Jesus der Evangelist selbst 1, 1, die Stimme vom Himmel 1, 11; 9, 7, die unreinen Geister 3, 11; 5, 7, der Hohepriester 14, 61 und der römische Hauptmann 15, 39. Die Bezeichnung Himmelreich bei Matthäus ist durch das Evangelium und Reich Gottes verdrängt (8, 35; 9, 1; 10, 29; 12, 34). In der Thätigkeit Jesu mußte wohl der messianische Charakter zur Geltung kommen, aber er ist doch nur insofern messianisch, als die Gewalt die des Gottessohnes ist. Die Vertreibung der satanischen Mächte beim Beginn der Wirksamkeit Jesu (1, 23. 34. 39) zeigt den Gegensatz des Gottesreiches (1, 14. 15) zum Reiche des Satans, die Sündennachlassung wird zwar dem Menschensohn zugeschrieben (2, 10; vgl. 28), aber in Gegensatz zu der Gotteslästerung gestellt. Dagegen ist es allerdings auffallend, daß im Bekenntnisse des Petrus 8, 29 das ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος Matth. 16, 16 fehlt, doch ist zu beachten, daß im Marcusevangelium die Erkenntnißfähigkeit der Jünger niedriger taxirt ist als bei Matthäus und daher auch das Bekenntniß des Petrus nicht dieselbe centrale Bedeutung hat wie dort. Daß Jesus einen ihm von Gott angewiesenen, im A. T. durch die Propheten vorausverkündigten Beruf auf Erden zu erfüllen hatte und daß er als Gesalbter Gottes erschienen ist, um den Willen Gottes bis zum Tod am Kreuze zu erfüllen, dieß mußte in jedem Evangelium der leitende Gesichtspunkt bleiben. Indem aber Marcus den Gottessohn mehr betont als den Menschensohn und überall die Macht und das Vorherwissen des Herrn schildert, gibt er eine Apologie für die Messianität Jesu, insofern sie Ausfluß der Gottessohnschaft ist[1]. Denn der Ruf Jesu am Kreuz zwingt ja noch dem heidnischen Hauptmann das Bekenntniß ab: wahrhaftig, dieser Mensch war Gottes Sohn (15, 39). Umgekehrt aber könnte man gegen diesen Beweis für die Bestimmung des Evangeliums auf das Weglassen solcher Stellen des Matthäus verweisen, welche direct gegen das jüdische Volk gerichtet sind (3, 7 ff.; 8, 11. 12; 12, 5. f. 38 ff.; 22, 1 ff.; 23, 1 ff. u. a.) oder den Gegensatz zum A. T. negiren (1, 2; 9, 12 f.; 12, 10; 14, 21; 15, 28). Auch das Lucasevangelium könnte zur Vergleichung herbeigezogen werden, denn dieses ist das Evangelium des Universalismus, der Gnade und Barmherzigkeit. Das Erste erklärt sich aber aus dem allgemeinen Streben des Marcus, Auseinandersetzungen über das Verhältniß zum A. T. zu vermeiden, das Lucasevangelium dagegen setzt die paulinische Thätigkeit in Wort und Schrift voraus und muß unter dem Gesichtspunkte der paulinischen Kämpfe mit den Judaisten betrachtet werden, die nicht in nichtpaulinische Gemeinden übertragen werden dürfen. Der schon aus 4, 16—30 erkennbare fortgeschrittene Universalismus des Lucas ist ein Beweis für seine Stellung zu Paulus, aber nicht für die vermittelnde Stellung des Marcus. Diese kann ich auch nicht in der Uebergehung des Primates u. dgl. sehen. Allerdings ist die Frage nur „ob es im Zwecke des Evangelisten, im Bedürfnisse der römischen Kirche lag, die Stiftung und den

[1] Klosterm. S. 12: Für die Heidenchristen und in ihrem Sprachgebrauche muß υἱὸς θεοῦ die verständlichere und üblichere Bezeichnung der Einzigartigkeit des Menschen sein, welcher Jesus und im Unterschiede von andern Jesus Jesus Christus genannt wird.

Primat der Kirche eigens zu motiviren" (Grimm, Einh. S. 518), aber ob der Grund die vermittelnde Stellung zwischen Heiden- und Judenchristen war oder nicht vielmehr die Rücksicht auf das römische Mißtrauen gegen organisirte Gesellschaften ist eine ganz andere Frage. Jedenfalls erklärt sich die Erscheinung für den Uebergang vom Judenthum zum Heidenthum besser, als für eine nachher vorzunehmende Ausgleichung. Noch mehr muß ich mich gegen die von Hilgenfeld statuirte vermittelnde Stellung des Marcusevangeliums zwischen urapostolischem Judenchristenthum und paulinischem Heidenchristenthum, dieser „Grundlegung des eigentlichen Katholicismus in Rom" (Einl. S. 519) erklären; denn ist es richtig, daß das Marcusevangelium immer noch judenchristlich, aber das Judenchristenthum schon „äußerst gemildert" ist, so paßt die Mittelstellung als Uebergang vom Judenthum zum Heidenthum ganz gut ohne den Gegensatz zum Paulinismus. Dieß um so mehr, da man, wie oben gezeigt, in neuerer Zeit den gesetzesfreien Standpunkt nicht mehr so allgemein mit dem Paulinismus identificirt. Ich komme also bei der Betrachtung des lehrhaften Charakters immer wieder zu dem Resultate, daß das Evangelium für die vorwiegend heidenchristliche Gemeinde in Rom bestimmt war nnd kann weder Heiden (Ewald, Aberle) noch Juden und Heiden (Fritzsche, Beda, Grimm, aber Juden und Heiden der römischen Gemeinde) als Leser gelten lassen noch eine zwischen zwei Gegensätzen vermittelnde Tendenz anerkennen.

Auch der thatsächliche Stoff des Evangeliums paßt für solche Verhältnisse. Es wurde schon längst bemerkt, daß im Marcusevangelium nicht bloß die Wunderberichte weit überwiegen, sondern auch viel genauer ausgearbeitet sind als bei Matthäus. Nur wenige Wundererzählungen hat Marcus übergangen und für diese Uebergehung lassen sich besondere Gründe vermuthen (die Heilung des Knechts zu Kapharnaum Matth. 8, 5—13; die Heilung zweier Blinder und eines stummen Dämonischen 9, 27—34; der Stater im Munde des Fisches 17, 24—27), dagegen fügt der mit eigenen Mitteln so karg verfahrende Evangelist noch einzelne Wunderberichte hinzu (Marc. 6, 13. 56; 7, 32—36; 8, 22—26; 16, 15 ff.) und beschreibt die andern mit größerer Genauigkeit. Er nennt theils die Namen derjenigen, an welchen die Wunder gewirkt worden (5, 22; 10, 46), theils schildert er die äußeren Umstände mit großer Anschaulichkeit (1, 23 ff.; 2, 2 ff.; 5, 1 ff.; 21 ff. — 9, 14 ff.). Man könnte zwar daraus schließen, daß Marcus eine möglichst gleichmäßige, abgerundete historische Darstellung geben, die evangelische Geschichte zu einem harmonisch geordneten übersichtlichen Ganzen abrunden wollte (Baur, Marcusevangelium S. 137 f.; vgl. auch Hilgenfeld, Einl. S. 514), oder ihm die Absicht beilegen, eine rein historische Schrift zu liefern (Hug, 2, 105; Maier S. 70; Langen S. 37). Allein zu Beidem fehlt noch viel, denn, um nur Eines zu erwähnen, müßte in diesem Falle das gänzliche Fehlen einer eigentlichen Zeitrechnung oder Zeitgleichung doch sehr auffallen. Ja es ist nicht einmal zuzugeben, daß eine historische Anordnung vorhanden ist, wie später gezeigt werden wird. Der Sache etwas näher kommt Mangold (Bleek, Einl. 345), indem er den Marcus für einen Leserkreis schreiben läßt, „für den ein kürzestes, nur auf Geschichtserzählung ausgehendes Evangelium von besonderem Interesse war"; doch ist die weitere Bemerkung von der Beziehung

auf eine Redenſammlung ſehr problematiſch, da im Leſerkreiſe des Marcus jedenfalls keine Kenntniß von derſelben vorausgeſetzt werden kann[1]. Weil Marcus hauptſächlich bei der Einzeldarſtellung der Wunder ſein Augenmerk auf die Geſchichtserzählung gerichtet hat, ſo muß die Wunderwirkſamkeit Jeſu für ihn das Hauptmittel geweſen ſein, die Ueberzeugung ſeiner Leſer für das zu gewinnen, was er ihnen einprägen wollte (Aberle S. 46; Hilgenfeld Z. S. 1864 S. 297). Mit andern Worten, Marcus ſchildert die Wunder nicht ſo eingehend aus hiſtoriſchem Intereſſe, ſondern um die dem Schauplatze der Thätigkeit Jeſu fernen römiſchen Leſer zur Anerkennung zu zwingen und dadurch für die Erreichung ſeines Zweckes zu gewinnen. Deßhalb verzeichnet Marcus häufig das große Aufſehen, welches das Lehren und Heilen des Herrn hervorrief (1, 22. 28. 45; 2, 12; 4, 41; 5, 20; 6, 56; 7, 37), obwohl der Herr regelmäßig verbot, das Geſchehene zu verkünden (1, 43 f.; 5, 43; 7, 36; 8, 26). Denſelben Grund hat die wiederholte Erwähnung des Petrus (1, 36; 5, 37; 11, 12—15. 20—37; 13, 3; 16, 7) auch an Stellen, wo es weder die Umſtände des Factums erheiſchten noch dasſelbe für ſich durch dieſen Zuſatz ein beſonderes Licht gewann (Hug 2, 109), denn Petrus war der Zeuge für das Erzählte, alſo auch der Zeuge für die großen Wunder, welche Marcus berichtet[2].

Aus dem bisher über die Beſtimmung des Evangeliums Geſagten ergibt ſich die Zweckbeſtimmung desſelben im Allgemeinen von ſelbſt. Hatte die Predigt der Apoſtel in der Heidenwelt den Zweck, die Heiden für den Glauben an den menſchgewordenen Gottesſohn zu gewinnen, ſo muß eine an Heidenchriſten gerichtete Evangelienſchrift, welche zur Predigt des Apoſtels Petrus in Beziehung ſtand, den Zweck verfolgen, zur Befeſtigung dieſes Glaubens beizutragen. Dieß und nicht der bloße Wunſch nach einem ſchriftlichen Document mußte die Zuhörer des Petrus zu ihrer Bitte an Marcus veranlaßt haben und ein ſolcher Zweck konnte bloß die Willfahrung von Seiten des Marcus rechtfertigen. Von jeher hat man auch im erſten Verſe des Evangeliums gleichſam das Thema für die ganze Schrift ausgeſprochen gefunden. Marcus wollte den Beweis für die Gottesſohnſchaft Jeſu führen[3], indem er einerſeits die Lehre Jeſu als eine neue, bisher unerhörte darſtellt, welche auf die Zuhörer eine bloß durch göttliche Macht erklärbare Wirkung hervorbrachte, andererſeits aber Jeſus als Wunderthäter ſchildert, der nicht nur mit göttlicher Kraft ausgerüſtet iſt, ſondern ſelbſt Gott ſein muß[4]. Die

---

[1] Dieſe Vorausſetzung machen freilich auch andere Vertreter der Marcushypotheſe (Holtzm. S. 386).

[2] Credner (Einl. S. 109) und Köſtlin (S. 318 Anm. 1) ſagen, die eigenthümliche Richtung des Evangeliſten laſſe ſich nicht beſſer bezeichnen, als durch die Stelle Hom. Clem. 1, 6: ὡς τίς ποτε ἐν Ἰουδαίᾳ — Ἰουδαίους τὴν τοῦ ἀϊδίου θεοῦ εὐαγγελίζεται βασιλείαν —, τοῦ δὲ πιστεύεσθαι αὐτὸν χάριν ὅτι θειότητος γέμων ταῦτα πνέει πολλὰ θαυμάσια σημεῖά τε καὶ τέρατα διαπράττεται κελεύσει μόνῃ, ὡς παρὰ θεοῦ εἰληφὼς τὴν ἐξουσίαν.

[3] Franz Lucas zu 1, 1: Haec est summa evangelicae fidei (cuius veritatem hac sua historia statuit evangelista ostendere), haec fides Petri de Jesu, Jesu ore probata ac laudata (Matth. 16, 16). Maldon. zu 1, 1: Quia non tam historiam de tota vita Christi quam compendium de eius doctrina atque miraculis, quibus confirmata doctrina esset, scribere volebat.

[4] Schön drückt dieß Godet, deſſen Stärke überhaupt auf der Gefühlsſeite liegt, in

Beweisführung ist aber von der im Johannesevangelium wesentlich verschieden, denn sie ist eine geschichtliche und nicht eine dogmatische [1]. Jene entsprach den Verhältnissen der von dogmatischen Streitigkeiten unberührten Leser. Jesus steht im Mittelpunkte der Geschichte und beweist durch seine Werke sein höheres, göttliches Wesen. Erst von diesem Mittelpunkte aus wird auch die ganze Lehre beleuchtet und mit dem Lichte der göttlichen Wahrheit erfüllt. Die Darstellung ist deßhalb auch immer so gewählt, daß eine allgemeine Wahrheit, ein bestimmter Zug aus dem Leben oder der Lehre des Herrn, auf welchen durch die allgemeine Ueberschrift hingewiesen wird (1, 14 f.; 1, 28. 39 u. a.), durch die concrete Schilderung zur Anschauung gebracht wird. Aber auch ganze Gruppen sind unter gewissen Gesichtspunkten vereinigt worden, um die einzelnen hervorragenden Erscheinungen in der Thätigkeit des Herrn und der Entwicklung seines Lebensganges in stärkerer Beleuchtung und mit mächtigerer Wirkung für das Gemüth auszustatten. Weil Marcus nirgends theoretisch unterrichten will, hat er die Kindheitsgeschichte weggelassen, eilt schnellen Fußes über die Vorgeschichte hinweg, um die Person Jesu mit den Wundern selbst wirken zu lassen. Wer im Marcusevangelium die außerordentliche Wunderthätigkeit Jesu las und anerkannte, dem brauchte man nicht erst zu beweisen, daß daraus die göttliche Herkunft Jesu gefolgert werden müsse. Den Heidenchristen in Rom mußte also gerade diese geschichtliche Beweisführung den besten Beleg für die Wahrheit ihres Glaubens an den Gottessohn darbieten. Aber auch die Opposition gegen Jesus und der scheinbare Sieg derselben bei der Kreuzigung, welche für das heidnische Ohr immer etwas Anstößiges hatten, werden mit ihren Motiven in einer Weise geschildert, daß

— —

den Worten aus: Le souffle qui pénètre le second évangile du commencement à la fin, c'est celui de l'admiration pour le Seigneur. Je dis: admiration, plutôt qu'amour, non que je veuille exclure ce dernier sentiment. Mais le premier domine. Il s'exprime dès ces mots qui ouvrent le livre: „Commencement de l'évangile de Jésus, le Christ, Fils de Dieu", c'est-à-dire: Ici commence le tableau de la vie d'un être dont chaque parole, chaque acte sera marqué d'un sceau divin (Études p. 34 sv.).

[1] Holtzmann bezeichnet diese Conception bei der Bestimmung des Zweckes als ein Irrewerden der Tendenzkritik an sich selbst, weil sie wieder auf eine historische Auffassung der Inhalts gewiesen werde (S. 388 ff.). Eine Construction mit bestimmter Tendenz hätte allerdings anders ausfallen müssen. Nur berechtigt diese Thatsache nicht zur Annahme, daß Marcus nur Geschichte schreiben wollte. Denn auch mit der historischen Darstellung läßt sich ein Zweck verbinden, wenn man nicht verlangt, daß Alles nach historischen Gesichtspunkten geordnet werde. Dazu hat man aber in unsern Evangelien keine Berechtigung. Hilgenfeld beruft sich für den dogmatischen Charakter auf Iren. 3, 11, 7, wonach diejenigen, welche den leidensunfähigen Christus von dem leidensfähigen Jesus unterschieden, also die Doketen, das Marcusevangelium bevorzugten. Aber 2, 8; 3, 22–30; 15, 37 (1, 26; 5, 7; 9, 26) beweisen nicht das Bestreben, das göttliche Moment in Jesu besonders hervorzuheben und von der menschlichen Seite bestimmter zu unterscheiden (Marcusev. S. 128 f.). Im Gegensatz zu Holtzmann sagt Weizsäcker (Untersuchungen 1864 S. 239): „Aber auch die Quellen unserer Synoptiker waren schon Lehrschriften mit mehr oder weniger bestimmter Färbung des Zweckes. Die älteste erkennbare Quelle der synoptischen Geschichten ging jedenfalls schon sehr bestimmt darauf aus, zu rechtfertigen, daß die Anhänger Jesu die messianische Zukunftshoffnung trotz seiner Kreuzigung auf ihn stützen."

die Hoheit Jesu durch ihren Schatten nur gewinnt und überall die freiwillige Hingabe des Gottessohnes in die Gewalt seiner Feinde deutlich zu erkennen ist. Man hat nicht mit Unrecht von einem „echt elegischen Charakter" unseres Evangeliums gesprochen (Hilgenfeld, Marcusevangelium S. 88). Es schreitet in der That von der anfänglich so freundlichen Aufnahme Jesu mit ergreifender Wehmuth bis zu seiner durch die jüdische Obrigkeit veranlaßten und selbst vom jüdischen Volke verlangten Kreuzigung stufenweise fort. Aber ich möchte diese Darstellung nicht auf den Charakter des Verfassers zurückführen, „welcher die Verwerfung Jesu von Seiten der jüdischen Nation, der er angehörte, noch mit tiefem Schmerze empfand". Denn dieß war bei jedem Apostel und Apostelschüler der Fall. Das Herz blutete ihnen bei dem Gedanken an den von seinem Volke gekreuzigten Erlöser. Indem aber Marcus nicht so fast darauf ausgeht, die Schuld des Synedriums nachzuweisen, als vielmehr die Erzählung auf das Herz des Lesers wirken zu lassen, erreicht er den Zweck, den Leser für den sich selbst erniedrigenden, dem Tode überlieferten Gottessohn zu begeistern. Damit ist die Thorheit des Kreuzes als Weisheit der göttlichen Weltordnung aufgezeigt.

Mit dem Zwecke, die römischen Christen im Glauben an Jesus Christus, den Sohn Gottes zu befestigen, hängt die Erscheinung zusammen, daß im Marcusevangeliun die Jünger so sehr in den Vordergrund treten. Sie sind nicht bloß Zeugen des Erzählten, sondern auch die von Jesus bestellten und unterrichteten Vertreter seiner Stiftung. Die absichtliche Erwähnung des Petrus wurde schon wiederholt bemerkt. Aber mit ihm erscheinen die drei anderen Apostel schon 1, 21—39 als ständige Begleiter Jesu. 3, 7 ff. schildert Marcus das Verhältniß der zu Aposteln ernannten Jünger zu Jesu im Gegensatze mit der beweglichen Menge. 4, 1 ff. werden die Jünger über das Wesen des Gottesreiches besonders belehrt, 4, 35 ff. von Jesus durch Wunder im Glauben an seine Person bestärkt. 6, 6 ff. schickt Jesus sie auf die Mission aus, zum Beweis, daß sie bereits aus dem Umgange mit dem Meister einen großen geistigen Gewinn gezogen haben. Von 6, 30 an widmet er sich seinen Jüngern noch mehr, so daß auch, was auf die Menge Bezug hat, in erster Linie den Jüngern zu Gute kommt. 7, 1 ff werden dieselben von Jesus gegen die Vorwürfe der Pharisäer vertheidigt und ihrerseits belehrt. 8, 27—9, 29 beschreibt Marcus die Erkenntniß und das Bekenntniß der Jünger. 9, 30—10, 31 ist eine Reihe Aussprüche zusammengestellt, welche eine weitere Belehrung der Jünger bezwecken. Aber auch was über die Unterredungen auf der Reise nach Jerusalem berichtet wird (10, 32—45) berührt die Jünger, welche auf das Kommende vorbereitet werden, damit sie nicht davon überrascht würden. 10, 46 werden sie als Begleiter des Herrn erwähnt, 11, 1 ff. sind sie Zeugen der Vorbereitungen Jesu zum Einzuge in Jerusalem. Die Verfluchung des Feigenbaumes (11, 12—14. 20—25) ist ein Zeichen für die Jünger. Von da an treten sie zwar zurück, aber jedenfalls sind sie bei den Verhandlungen in Jerusalem überall als anwesend vorauszusetzen (12, 43) und c. 13 ist ganz an sie gerichtet. 14, 1—50 sind sie allein anwesend und wenn auch die Leidensgeschichte, wie nicht anders zu erwarten ist, durch den geschichtlichen Verlauf in ihren Hauptpunkten bestimmt auch so beschrieben werden mußte, so ergab sich doch die Beziehung

auf die Jünger durch die wiederholt bemerkte Thatsache, daß die Jünger während derselben die Erfüllung alles dessen erlebten, was ihnen Jesus über seinen Ausgang vorausgesagt hatte. Zum Schlusse 16, 7 ff. treten sie wieder auf und erhalten von Jesus den Auftrag, an seiner Stelle sein Werk fortzusetzen. 16, 20 wird noch die Ausführung dieses Auftrags berichtet.

Daneben geht eine ganz entgegengesetzte Erscheinung im Marcusevangelium einher. Schon früher wurde die Eigenthümlichkeit besprochen, daß einige Hauptstellen des Marcusevangeliums über Petrus vermißt werden. In Betreff der Apostel überhaupt kann noch auf das 18. Kapitel hingewiesen werden. Auch die Instructionsrede in c. 10 müßte erwähnt werden, wenn es nicht mit den Reden eine besondere, schon erklärte Bewandtniß hätte. Doch ist bei dieser Klasse von Stellen, welche der Stellung der Jünger im Matthäusevangelium ihr Gepräge verleihen, der Grund der Uebergehung unschwer zu finden. Die strenge Organisation des Apostelcollegiums und der Kirche überhaupt konnte bei römischen Heidenchristen nicht in gleicher Weise zur Geltung gebracht werden wie bei Judenchristen in Palästina. Eine andere Klasse von Stellen, in welchen das geringe Verständniß der Jünger weit mehr als bei Matthäus hervorgehoben wird, scheint mit der ersten Wahrnehmung mehr im Widerspruch zu stehen. Man vergl. 4, 13. 40; 6, 52; 8, 17 ff.; 9, 19. 33 ff. Die Vertreter der Marcushypothese erkennen in denselben ein Zeichen der Ursprünglichkeit, weil sie den naiven Charakter des schlichten Erzählers verrathen, der an dem niedrigen Zustande der Jünger noch keinen Anstoß nahm. Aber kann nicht ebenso gut Marcus die Schwäche der Jünger absichtlich mehr hervorgehoben haben? Chrysostomus beruft sich häufig auf diese Erscheinung bei den Jüngern [1], um damit eine Erklärung für das Verhalten von der Leidensnacht bis zur Auferstehung zu geben. Gerade Heidenchristen gegenüber bedurften jene Vorgänge einer Aufklärung. Da aber die Jünger nachher muthig für Christus eingetreten sind, so haben sie den Beweis geliefert, daß sie von dem Auferstandenen selbst gestärkt worden sind und trotz ihrer vorhergehenden Schwäche zur Fortsetzung seines Werkes berufen wurden, wofür Jesus während seines Erdenwandels sie so weit als möglich vorbereitet hatte. So vereinigen sich beide Klassen von Stellen über die Jünger. Sie werden von Marcus als diejenigen erwiesen, welche vom Herrn von Anfang an dazu auserlesen waren, unter den Völkern sein Evangelium zu verkünden. Jesus hat ihnen deßhalb eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet und trotz ihres langsam vorwärts schreitenden Verständnisses nie sein Vertrauen entzogen. Daher sind sie die von ihm bevollmächtigten und unterrichteten Zeugen Christi, denen die Christen Glauben und Treue schenken müssen wie dem Herrn selbst. Klostermann, dem sich Keil ganz anschließt, ist zwar zu weit gegangen, indem er als Zweck des Marcus bezeichnet, „den Ursprung der Botschaft von Jesus dem Christ, dem Gottessohne, die jetzt als eine öffentliche Macht in der Weltgeschichte dasteht“ (S. 320. 30) zu beschreiben. Aber ein Theil seines Aperçu ist richtig. Die Jünger, an ihrer Spitze Petrus, nehmen eine so bevorzugte Stellung im Marcusevangelium ein, daß die Absicht ihre Berechtigung und Befähigung, das Evangelium Jesu

[1] In Matth. Hom. 28, 1. 43, 1. 49, 1. 53, 1. 56, 3. 57, 3. 65, 4. 89, 2.

unter den Völkern zu verkünden, nachzuweisen, nicht bestritten werden kann. Einem Apostelschüler stand es auch ganz gut an, diese Seite der apostolischen Thätigkeit besonderer Beachtung zu würdigen. Es hat ja auch Lucas seinem Theophilus die Sicherheit in dem geben wollen, worin er unterrichtet worden war. Konnte also nicht der Schüler des Petrus den Zuhörern des letztern die Sicherheit über die Predigt des Petrus gewähren? Dadurch wird das Evangelium noch in einem anderen Sinne das Evangelium des Petrus [1].

Der Zweck des Marcusevangeliums ist also der Beweis, daß Jesus, der Verkündiger der neuen Lehre und Gründer der neuen Gemeinde, der Sohn Gottes ist und sich vor seinen Jüngern, welche in seinem Auftrage und mit seiner Vollmacht seine Lehre verbreiten und sein Werk fortführen, durch Wort und That als solchen erwiesen hat.

§ 4.

Ort und Zeit der Abfassung; Sprache.

1. Die wiederholt genannten Nachrichten der Väter verlegen die Abfassung des Marcusevangeliums nach Rom. Nur eine Stimme widerspricht dieser alten Tradition. Chrysostomus berichtet, daß das Marcusevangelium in Alexandrien geschrieben worden sei [2]. Allein er gibt durch seine Bemerkung, daß ihm am Abfassungsort der Evangelien wenig gelegen sei [3], seiner Angabe selbst eine zweifelhafte Bestätigung und es wäre auch zu auffallend, wenn die Alexandriner, welche doch die Gründung ihrer Kirche auf Marcus zurückführten, dieses Vorzugs mit keiner Silbe gedacht, vielmehr selbst die Abfassung des Evangeliums nach Rom verlegt haben sollten. Daß einzelne griechische Handschriften die Unterschrift Alexandrien oder Aegypten haben, ist bei dem geringen Werth solcher Unterschriften ohne Bedeutung. Die Verwechslung läßt sich aus den Nachrichten des Eusebius und Hieronymus erklären, nach denen Marcus unmittelbar nach Abfassung des Evangeliums sich mit demselben nach Aegypten begeben, in Alexandrien gepredigt und die Kirche gegründet hat. Deßhalb kamen die meisten Handschriften aus Alexandrien, das ohnehin der Büchermarkt der alten Welt war, und gaben leicht Veranlassung zu dieser Meinung [4]. Die Annahme einer Abfassung in Jeru-

---

[1] Godet, Études p. 43: L'évangile de Marc se présente à nous ... comme un recueil plus au moins complet de récits que faisait l'apôtre Pierre du ministère de son Maître, récits destinés ... à reproduire, comme dans une série de tableaux, les scènes incomparables qu'avaient contemplées les témoins de la vie du Seigneur. Cet écrit mérite donc, mieux qu'aucun autre, le nom de Mémoires apostoliques. Vgl. auch Weiß, Stud. u. Krit. 1868 S. 711, obwohl er sich ablehnend gegen Klostermann verhält.

[2] Hom. 1, 3 in Matth.: Λέγεται ... καὶ Μάρκος δὲ ἐν Αἰγύπτῳ, τῶν μαθητῶν παρακαλεσάντων αὐτόν, αὐτὸ τοῦτο ποιῆσαι (εὐαγγέλιον) συνθεῖναι.

[3] L. c. 4: Ἔνθα μὲν οὖν ἕκαστος διατρίβων ἔγραψεν, οὐ σφόδρα ἡμῖν δεῖ ἰσχυρίσασθαι.

[4] Weniger wahrscheinlich scheint mir der Recurs auf eine Quelle, welche im Interesse der alexandrinischen Kirche das Marcusevangelium für Alexandrien requirirte (Schmid, Petrus in Rom S. 16).

salem für die antiochenische Gemeinde [1] oder in Antiochien selbst [2], bedarf bei dem gänzlichen Mangel an historischer Begründung keiner Widerlegung.

2. In Betreff der Abfassungszeit gehen die Ansichten weit auseinander. Die älteste Nachricht über dieselbe gibt Irenäus in der viel besprochenen Stelle adv. haer. 3, 1, 1 [3]. Ich habe dieselbe auch meiner Zeitbestimmung des Matthäusevangeliums zu Grunde gelegt (S. 47 f.), obwohl ich voraussah, daß ich damit katholischerseits wenig Anklang finden werde. Trotz des erfolgten Widerspruchs muß ich bei meiner Ansicht verharren, denn irgend ein neuer Grund wurde gegen dieselbe nicht vorgebracht. Es ist immer wieder die Berufung auf die Congruenz der Thätigkeit, statt jener der Zeit, gegen welche schon die chronologische Fassung der ganzen Stelle, insbesondere das ἔπειτα bei der Einführung des Johannesevangeliums spricht. Aber auch der ganze Zusammenhang bestätigt diese Auffassung der Stelle. Irenäus will beweisen, daß die Apostel erst nach vollkommener Erkenntniß der göttlichen Wahrheit das Amt der Verkündigung ausübten und zwar zuerst mündlich, nachher aber (postea vero) schriftlich [4]. Sie gingen nach dem Empfang des heiligen Geistes an die Grenzen der Erde und verkündigten die von Gott verliehenen Güter und den himmlischen Frieden: qui quidem et omnes pariter et singuli eorum habentes evangelium Dei. Ita Matthaeus etc. Wenn er also im Beweise die Reihenfolge Matthäus, Marcus, Lucas, Johannes einhält, so können ihn doch nur historische Gründe leiten. Liegen aber diese der Aufzählung zu Grunde, so ist man nicht berechtigt, einen

---

[1] Storr, Ueber den Zweck der evang. Geschichte, 1786 S. 278.

[2] Hitzig, Ueber Johannes Marcus und seine Schriften, 1843 S. 176.

[3] Eus. 5, 10, 2: Ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτῶν διαλέκτῳ καὶ γραφὴν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου, τοῦ Πέτρου καὶ τοῦ Παύλου ἐν Ῥώμῃ εὐαγγελιζομένων καὶ θεμελιούντων τὴν ἐκκλησίαν. μετὰ δὲ τὴν τούτων ἔξοδον Μάρκος ὁ μαθητὴς καὶ ἑρμηνευτὴς Πέτρου καὶ αὐτὸς τὰ ὑπο Πέτρου κηρυσσόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε, καὶ Λουκᾶς δέ κτλ.

[4] Davon, daß Irenäus den Zusatz „nicht zum Zwecke der Zeitbestimmung, sondern weil es auffallend scheinen konnte, daß die erste der neutestamentlichen Schriften nicht von einem der obersten und thätigsten Apostel, nicht von Petrus und nicht von Paulus herstamme" (Seisenberger, Zeitschrift f. kathol. Theol. Innsbruck 1880 S. 354, mit Reithmayr, Einl. S. 398), gemacht hat, ist im Zusammenhang nicht die Rede. Diese Entschuldigung ist den ausdrücklichen Worten des Irenäus und der Anschauung des ganzen Alterthums zuwider; denn die Väter haben so wenig die Abfassung einer Schrift von einem Hauptapostel erwartet, daß sie vielmehr die Entstehung einzelner Schriften durch besondere Veranlassungen motiviren zu müssen glaubten. Sie betrachteten die mündliche Lehrverkündigung für den Beruf der Apostel (Eus. h. e. 3, 25, 4 f. Dem. 3, 5. Chrysost. Hom. I in act. Ap.; in Matth. 1, 2. 3; 4, 1; 14, 3). Eine Entschuldigung dafür, daß die erste Schrift für die aus dem Judenthume gewonnenen Gläubigen in Palästina geschrieben wurde, war ebenso unnöthig, denn der zeitliche Vorrang der Juden wurde selbst von Paulus anerkannt. Weil die gewöhnliche Zeitbestimmung für das Matthäusevangelium von der Stelle des Eusebius über die Abreise des Matthäus ausgeht, habe ich schon zu Matth. S. 46 Anm. 2 ein Citat aus Chrysost. (in act. Ap. 25, 2) beigebracht, aus welchem erhellt, daß nach der Ansicht dieses Kirchenvaters die förmliche Trennung der Apostel vom hl. Lande erst vor dem Ausbruche des jüdisch-römischen Krieges stattfand. Da auch Theodoret in der Hypothesis zum Epheserbrief sagt: Ἐπὶ τούτου γὰρ δὴ τοῦ πολέμου πάντας μὲν ἀναχωρῆσαι τοὺς ἀποστόλους τῆς Ἰουδαίας ἐγένετο, so scheint diese Ansicht bei den Griechen sehr verbreitet gewesen zu sein.

Nebensatz von der Congruenz der Thätigkeit zu erklären. Dieß um so weniger, als der unmittelbar darauf folgende, sich auf den Nebensatz beziehende Satz nur historisch erklärbar ist und damit sind wir wieder zu dem über Marcus handelnden Theile des Citats gekommen. Wie es sich mit der Zeitbestimmung des Matthäusevangeliums nach Irenäus auch verhalten mag, beim Marcusevangelium muß man die einfache Bedeutung der Stelle anerkennen, ob man nun Irenäus folgen will oder nicht. Auf die gewaltsame Textescorrectur (ἐκδοσιν für ἔξοδον, excessum Ruffin exitum) komme ich bloß zurück, um zu bemerken, daß sie schon von Grotius versucht wurde [1] und durch einzelne Codices der griechischen Catenenschreiber belegt werden kann [2]. Aber selbst abgesehen von dem lateinischen Texte ist die Stelle in den Catenen eine freie Correctur, da neben ἔξοδον auch der ganze Text verändert ist. Diese Aenderung ist noch daran erkennbar, daß unmittelbar darauf ein Scholion folgt, welches die Ansicht der späteren Griechen ausdrückt [3]. Auch darüber brauche ich nach dem früher Gesagten mich nicht weiter zu verbreiten, daß unter ἔξοδος und excessus nur der Tod der Apostelfürsten verstanden werden kann [4]. Es bleibt also dabei: nach dem Berichte des Irenäus hat Marcus nach dem Tode des Petrus das von Petrus Gepredigte schriftlich überliefert. Daß Marcus erst nach dem Tode des Apostelfürsten zu schreiben begonnen hat, sagt übrigens Irenäus nicht.

Mit dieser Nachricht des Irenäus scheinen aber die Berichte der späteren Väter im Widerspruche zu stehen [5]. Papias zwar sagt nichts über Ort und Zeit, wenn man nicht aus der Bemerkung über die gedächtnißmäßige Abfassung des Evangeliums einen Schluß auf den unterdessen eingetretenen Tod oder Weggang des Petrus ziehen will. Anders verhält es sich aber mit Clemens Alexandr., nach welchem das Evangelium zu Lebzeiten des Petrus verfaßt, und, wenn Euseb. 2, 15 gleichfalls auf ihn zurückzuführen wäre, von Petrus gebilligt wurde. Letztere Stelle ist nach dem Zusammenhange auch wahrscheinlich auf die erste Regierungszeit des Claudius zu beziehen. Doch ist die andere Beziehung wenigstens nicht ausgeschlossen, da Eusebius auch sonst

---

[1] Annotationes, praef. in Marc. Opp. Erlangen 1755, I p. 591: „verius."

[2] Schon Massuet verweist zu Iren. 3, 1, 1 auf die Catena Possini. Cramer hat in der Hypothesis zu Marcus (1, 264): Εἰρηναῖος. Μετὰ τὴν τοῦ κατὰ Ματθαῖον εὐαγγελίου ἔκδοσιν, Μάρκος ὁ μαθητὴς κ. ἑρμηνευτὴς Πέτρου, καὶ αὐτὸς τὰ ὑπὸ Πέτρου κηρυττόμενα ἐγγράφως ἡμῖν παραδέδωκε.

[3] Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον συνεγράφη ἀπὸ Μάρκου μετὰ δέκα χρόνους τῆς Χριστοῦ ἀναλήψεως· οὗτος ὑπὸ Πέτρου ἀποστόλου ἤκουσε τὸ εὐαγγέλιον καὶ συνεγράψατο αὐτό. μαθητὴς ὢν Πέτρου. Sch. Cod. L. So Theophyl., Euth., Luc. Br. und die meisten Späteren. Auch die Unterschriften in griechischen Parisercodices lauten so (R. Simon, Hist. crit. du N. T. 1689 p. 101 sv.).

[4] Mill, Grabe, Fabricius, Lutteroth erklären ἔξοδος von der Abreise aus Rom. Allein auch mit dieser Erklärung wird man ziemlich weit herabgewiesen, denn „τούτων" kann man doch nicht bloß auf „Πέτρου" beziehen.

[5] Massuet zu 3, 1, 1. Venet. 1734, I p. 174: Sed ea servata lectione (ἔξοδον) ingenue fateor Irenaeum vix ac ne vix quidem cum aliis Patribus in concordiam adduci posse: nisi forte dicamus, Marcum paullo ante Petri martyrium scripsisse quidem evangelium suum; quod in Aegyptum post apostoli mortem secum detulerit ibique primum publicaverit.

weit auseinander liegende Nachrichten über denselben Gegenstand zu vereinigen pflegt, wie er auch das Kapitel über Marcus mit einem Hinweis auf 1 Petr. 5, 13 schließt[1]. Die Bemerkung über das Verhalten des Petrus 2, 15 ist auf Kosten des ungenauen Referats zu setzen, während 6, 14 sich insofern mit Irenäus vereinigen läßt, als man annehmen kann, Marcus habe noch zu Lebzeiten des Petrus mit dem Schreiben begonnen. Dadurch wird man aber schon in die letzten Lebensjahre des Petrus geführt. Hierfür spricht auch das eigenthümliche „ὅπερ ἐπιγνόντα τὸν Πέτρον προτρεπτικῶς μήτε κωλῦσαι μήτε προτρέψασθαι", das nur auf das Schreiben, nicht auf das Evangelium bezogen werden kann[2]. Die Verlegung in das Jahr 42 kann jedenfalls nicht mit Irenäus in Einklang gebracht werden. Denn wenn die Arbeit zu Lebzeiten des Petrus einen Privatcharakter hatte (Schegg), so wäre ja den Wünschen der Römer durch sie nicht gedient gewesen. Jedenfalls hätte zur Zeit der Abwesenheit des Petrus auf dieses „abgeleitete" Zeugniß recurrirt werden müssen, und dieß nicht nur von einzelnen zur Unterstützung des Gedächtnisses, sondern „in der Schule und Kirche". Das Evangelium konnte unmöglich 25 Jahre gleichsam in Verborgenheit bleiben, so daß der älteste Zeuge seine Herausgabe erst in die Zeit nach dem Tode des Petrus verlegen konnte. Hieronymus schließt sich in den schon § 1 citirten Stellen an Eusebius an, ohne eine genaue Zeitangabe zu machen. Die Bemerkung in seiner Uebersetzung zum Chronikon des Eusebius von dem 25jährigen Pontificate des Petrus in Rom hat ihn zum Zeugen der frühen Abfassung des Marcusevangeliums gemacht. Diese Ansicht (a. 43—45) behauptete sich bis zur Zeit des R. Simon und über ihn hinaus ohne Widerspruch. Eine schüchtern Vereinigung gibt Remigius: Marcus in Italia, Romae sub tempore Neronis vel Claudii secundum Rabanum. Calmet fällt dasselbe Urtheil über die historischen Nachrichten wie Massuet, entscheidet sich aber für das Jahr 43, C. a Lapide 45, Jansen jun. 44 u. s. w. Erst seitdem die Griesbach'sche Hypothese aufgekommen ist und das Zeugniß des Clemens Alex. (vgl. Anm. 2) als das wichtigste traditionelle Datum wieder zu Ehren gekommen war (vgl. Matth. S. 24. Anm. 2) hat die spätere Abfassungszeit ziemlich allgemeinen Eingang bei Katholiken und Protestanten gefunden. Selbst Reischl hat sich ihr angeschlossen (H. Schriften 2. Aufl. 1870 S. XVII). Von den katholischen Exegeten halten unter anderen noch an dem Jahr 42 fest Patrizzi, Schegg, Aberle, Hundhausen, Rieß.

3. Die Abfassung des Evangeliums zu Rom könnte die Vermuthung nahe legen, daß es ursprünglich lateinisch geschrieben worden sei. Als histo-

[1] Daraus folgt nicht, daß er sich vielleicht des Papias und Clemens als Zeugen bedienen wollte (Schmid, Petrus S. 28), sondern daß er das Verhältniß des Marcus zu Petrus aus dem Briefe des letzteren bestätigen wollte.

[2] Vgl. Catena Cramer 1, 264. Nachdem Kol. 4, 10 und 2 Tim. 4, 11 citirt sind, heißt es: Ἐπὶ τῆς Ῥώμης δὲ μετὰ ταῦτα συνῆν τῷ Πέτρῳ, καθὼς ἐν τῇ πρώτῃ αὐτοῦ ἐπιστολῇ γράφων τοῖς ἐν τῇ διασπορᾷ φησιν (5, 13). Τὴν ἱερὰν τοίνυν τοῦ θείου κηρύγματος διδασκαλίαν παρὰ τῶν μαθητῶν τοῦ σωτῆρος δεδιδαγμένος ἦν, καὶ σὺν αὐτοῖς ἐποιεῖτο ταύτην καὶ ἐπὶ τῆς Ῥώμης ἐπλήρου. Die Stelle des Clemens Alex. über die Evangelien mit Genealogien (vgl. S. 26) kann ich wegen meiner oben dargelegten Auffassung derselben weniger premiren als andere.

icher Beleg können dafür nur die Unterschriften der syrischen Uebersetzung Peschittho) angeführt werden, nach welchen das Evangelium Romae romane schrieben worden ist[1]. Aber selbst dieses romane kann noch anders erklärt erden, da zu jener Zeit in Rom die griechische Sprache die gewöhnliche mgangssprache war[2]. Das vorgebliche Autograph in Venedig sammt dem ragment in Prag ist ein Theil eines zu Friuli befindlichen lateinischen Codex r Vulgata[3]. Im Mittelalter kam dennoch die Sage von der lateinischen bfassung auf. Lucas Brugensis wagt die Frage nicht zu entscheiden, fände er doch den Verlust des lateinischen Marcus noch unbegreiflicher als den s hebräischen Matthäus. Baronius vertheidigt diese Sage mit Eifer und eschick[4]. Aber sie ist trotzdem durchaus unhaltbar. Weil das Alterthum chts über die Sprache des Marcusevangeliums berichtet, so muß die gewöhnliche griechische Sprache widerspruchslos als die Ursprache anerkannt orden sein.

§ 5.

Charakter und Eintheilung des Marcusevangeliums.

Der Charakter des Marcusevangeliums nach seinem Inhalt ist schon im isherigen zur Sprache gekommen. Er kann dahin präcisirt werden, daß is Evangelium kurz im Ganzen, ausführlich im Einzelnen, reich in der schichtlichen Darstellung, knapp in den Reden ist. Die Anordnung ist weder ie bei Matthäus nach großen Gesichtspunkten getroffen noch rein historisch, ndern durch die Hauptpunkte des Erfolgs der Thätigkeit Jesu bedingt. ber doch sieht man, daß Marcus ohne strenge Reflexion die Entwicklung reier paralleler Richtungen in immer größeren Kreisen zur Anschauung ingt, der empfänglichen, gläubigen und der oppositionellen, ungläubigen ichtung. Erst in der Leidensgeschichte tritt der historische Gesichtspunkt st ganz in den Vordergrund, weßhalb gerade sie zum Beweis für die riorität so gern herangezogen wird. Mehr Eigenthümlichkeiten hat die prache. Dieselbe ist herb, weit weniger gelenkig und weniger gut griechisch ls bei irgend einem neutestamentlichen Schriftsteller. Sie hebraisirt stark.

---

[1] Doch beziehen sich diese zunächst nur auf die Predigt des Evangeliums durch Marcus. Ebenso Ebedjesu bei Assemani, Bibl. orient. III, 1 p. 9. Vgl. R. Simon, Hist. cr. du N. T. c. 11 p. 111. Codd. 9. 10. 160. 161 u. a.: Τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐγράφη ῥωμαϊστὶ ἐν Ῥώμῃ μετὰ ἔτη ιβ' τῆς ἀναλήψεως τοῦ κυρίου.

[2] Der Römerbrief und der Brief des Ignatius an die Römer sprechen jedenfalls für das Verständniß dieser Sprache innerhalb der römischen Gemeinde. Die Belege für die große Verbreitung der griechischen Sprache s. Wetstein, N. T. II p. 18. Credner, Einleitung 1, 2 S. 383. Bernhardy, Griech. Literaturgesch. 2 A. S. 483 ff. Teuffel, Römische Literaturgesch. 3. A. 1875 S. 137 ff. 269 ff. Die Juden sprachen, wie die Inschriften auf den jüdischen Friedhöfen aufweisen, griechisch (Friedländer, Sittengesch. 3 S. 510 f. Hausrath, Zeitgesch. 3 S. 75. Schürer, Die Gemeindeverfassung der Juden in Rom in der Kaiserzeit, nach den Inschriften dargestellt, 1879. Vgl. hierüber schon Grotius, Praef. in Marc., und R. Simon l. c. p. 112. Dagegen Kaulen, Einleitung 1. Hälfte, 1876 S. 108).

[3] J. Dobrowsky, Fragm. Prag. ev. S. Marci, vulgo autographi. Pragae 1778.

[4] Annal. ad a. 45 n. 41.

Aramäiſche Worte ſind aufgenommen (5, 41; 7, 34; 14, 36; vgl. 9, 5; 10, 51; 11, 21; 3, 17) und die hebräiſche Conſtruction in der Wortſtellung und Satzbildung häufig feſtgehalten, worauf ſchon die einfache Verbindung mit καί hinweist. Der Stil iſt nicht frei von üblen Gewohnheiten, namentlich ſind die Verbindungen einförmig; 34 Mal iſt zu dieſem Zwecke εὐθύς verwendet. Es finden ſich ziemlich ἅπαξ λεγόμενα im N. T. (5, 24. 31; 7, 37; 9, 3. 15. 17. 20. 36. 44. 46) oder ſonſt wenig belegte (παιδιόθεν 9, 21; ὁμοιάζει 14, 70; σμυρνίζω 15, 53 u. a) oder wenig gebräuchliche Wörter (1, 34; 9, 8. 25; 11, 16; 12, 34; 14, 3. 41; 15, 43. 46) und ungewöhnliche Verbindungen (3, 9; 4, 38; 14, 8 u. a.). Marcus gebraucht gern das ὅτι recitativum, ἵνα zur Umſchreibung des Infinitivs, εἶναι mit dem Particip u. ſ. w. Dadurch wird die Darſtellung etwas monoton und unbeholfen. Letzteres zeigt ſich bei der Bildung längerer Sätze, welche zu Structurwechſeln und Anakoluthen führen. Neben dieſen Mängeln zeigt der Stil aber auch manche ächt griechiſche Wendung, wozu namentlich die genauere Beobachtung der Tempusunterſchiede und die Anwendung des Genetivus abſolutus zu zählen ſind. Sodann iſt derſelbe viel lebendiger, anſchaulicher und concreter als bei Matthäus und zum Theil bei Lucas. Marcus ſchildert (1, 35—37. 40—45; 2, 2—13; 4, 35—41; 6, 33; 7, 31—37; 8, 22—26; 9, 20—27 u. a.), hebt die zu Herzen gehenden Gemüthsbewegungen hervor (1, 41; 6, 34; 9, 22; 1, 43; 14, 5; 3, 5. 34; 10, 23; 5, 22; 8, 12; 9, 8. 36; 10, 14. 16 u. a.), liebt Motivirungen (2, 15. 18; 5, 29 f.; 6, 52; 8, 1. 33; 9, 6; 11, 13. 31; 12, 28. 34). Deßhalb gebraucht er neben dem ſchildernden Imperfectum gern das hiſtoriſche Präſens (1, 25. 40. 44; 3, 13. 19 u. a.), wählt die Compoſita (1, 35; 2, 15; 6, 33), umſchreibt das Perfectum mit εἶναι, führt die Perſonen redend ein (4, 39; 5, 8; 9, 12; 6, 23. 31. 33; 9, 25 u. a.), fügt die aramäiſchen Ausdrücke hinzu (5, 41; 7, 34; 14, 36), beſchreibt die handelnden Perſonen genau (1, 20; 3, 5. 17. 32. 34; 4, 11 u. a.), macht genaue Ortsangaben (1, 28; 4, 1. 38; 5, 11. 20), Zeitbeſtimmungen (1, 32. 35; 2, 1. 26; 4, 26. 35; 6, 2 u. a.) u. a. dergl., wählt gern Diminutiven (5, 23. 39 ff.; 6, 22. 28; 7, 25. 28), häuft die Negationen (1, 44; 2, 2 f. 20. 27; 5, 3. 37; 7, 12; 9, 8; 11, 14; 12, 14. 35 u. a.), verbindet ſinnverwandte Ausdrücke (1, 42; 2, 35; 8, 15 u. a.), liebt Wiederholungen (1, 22. 45; 2, 27; 3, 27; 4, 31 f.; 7, 29 f.; 10, 8; 11, 29 f. u. a.) oder ſcheinbare Tautologien (1, 32; 2, 15. 19; 3, 7; 4, 32; 6, 55 u. a.), verbindet poſitive und negative Ausdrücke (2, 27; 3, 26. 29; 5, 26; 9, 25; 12, 32; 14, 61)[1].

---

[1] Auch dieſe Eigenthümlichkeiten des Evangeliums ſind ſchon oft für die Priorität deſſelben geltend gemacht worden (Weiſſe, Ewald, Weiß u. A.). Richtig iſt, daß durch dieſelbe eine mechaniſche Compilation aus Matthäus und Lucas ausgeſchloſſen wird. Das Evangelium macht den Eindruck einer auf Augenzeugſchaft beruhenden Schrift: S'il est une narration qui porte le cachet de l'autopsie, de la vue immédiate d'un témoin oculaire, c'est celle de notre second évangile. Elle possède la vivacité de la couleur locale et la fraîcheur des souvenirs les plus personnels (Godet S. 33). Aber da der Stil viel von der Individualität des Verfaſſers abhängt, ſo iſt weder der ſchlechtere Stil ein Beweis für die Priorität, noch der anſchaulichere ein ſolcher für die Urſprünglichkeit oder

Die Composition des Evangeliums wird verschieden beurtheilt. Dieselben Kritiker finden bald einen „klaren und festen Zusammenhang", „einen fortlaufenden Faden durch das Ganze hindurch", bald klagen sie doch, daß oft „das Resultat der kritischen Textvergleichung" unsicher bleibe und es schwer sei, „einen vollkommen klaren Einblick in die Composition des Marcusevangeliums zu gewinnen". Diese muß auch durchaus anders aufgefaßt werden, wenn man im Marcusevangelium den ersten Niederschlag der apostolischen Predigt erblickt, als wenn man ihm einen Urmarcus oder gar mehrere Quellen vorausschickt oder umgekehrt die Abhängigkeit vom Matthäusevangelium und der petrinischen Tradition annimmt. Jedenfalls ist daran festzuhalten, daß unser Evangelium, wie immer es entstanden sein mag, nicht ein Versuch ist, das Leben Jesu darzustellen. Hatte aber Marcus die Absicht, den römischen Zuhörern des Petrus eine Schrift zu bieten, durch welche sie in dem aus der Predigt geschöpften Glauben an Jesus, den Sohn Gottes, befestigt und von der den Aposteln gewordenen Aufgabe überzeugt wurden, so läßt sich unter Berücksichtigung des Matthäusevangeliums immerhin ein leitender Gedanke für die Eintheilung gewinnen, wenn auch in letzterem die Redegruppen dem Ganzen einen kunstreicheren Charakter verleihen. Wie Matthäus beschränkt sich Marcus, nach Uebergehung der Kindheitsgeschichte, auf die Darstellung der galiläischen Wirksamkeit Jesu und legt dieselbe Eintheilung zu Grunde. Nach der kurzen Vorgeschichte 1, 1—13 zerfällt das Evangelium in zwei Hälften, deren eine die Thätigkeit in Galiläa 1, 14 bis 9, 50, die andere die Reise nach Jerusalem und die letzten Ereignisse in Jerusalem, 10, 1—16, 20, umfaßt. Wie bei Matthäus ist auch hier die Eintheilung eine mehr äußerliche, durch die Ortsveränderung Jesu motivirte, als eine logisch-sachliche. In den Unterabtheilungen aber mußten nicht unbedeutende Abweichungen eintreten, weil die nach sachlichen Gesichtspunkten gestellten Reden bei Matthäus auch auf die Anordnung des Erzählungsstoffes einwirkten. Marcus hat aber letzteren auch nicht nach der historischen Aufeinanderfolge geordnet, sondern nach seiner Bedeutung für die Jünger und das Volk zusammengestellt, so daß namentlich im ersten Theile einzelne die Thätigkeit Jesu und deren Erfolg charakterisirende Gruppen entstanden sind. Eine solche Gruppe bildet 1, 14—3, 6, in welcher der Eindruck Jesu auf das Volk (1, 14—35) und die unempfänglichen Parteien (2, 1—3, 6) geschildert wird. Anhänger und Feinde Jesu sind hier bereits einander entgegengestellt. Die zweite Gruppe 3, 7—6, 13 zeigt die Scheidung der Massen nicht bloß nach Volk und Parteien, sondern auch unter dem Volke selbst nach Empfänglichen und Unempfänglichen, so daß die Gründung eines engeren Jüngerkreises nothwendig wird. 3, 7—4, 34 wird die Absonderung und Belehrung des empfänglichen Theiles berichtet, 4, 35—5, 43 werden die Selbstbezeugungen Jesu und die Unterweisungen der Jünger erzählt und

---

Unabhängigkeit. Berücksichtigt man bei den neutestamentlichen Schriftstellern die immer neben den schriftlichen Quellen fließende lebendige Tradition, so ist die Prioritätsfrage durch den Stil nicht so schnell zu entscheiden. Der weitaus besser geformte griechische Stil des Matthäusevangeliums legt nur die Vermuthung nahe, daß der Uebersetzer das Marcusevangelium kannte.

6, 1—13 die beiden den Abschnitt beherrschenden Gegensätze in der Verwerfung zu Nazareth und der Aussendung der Jünger mit ihrem entgegengesetzten Erfolge zum Ausdrucke gebracht. Deßhalb kann aber auch der weitere Abschnitt 6, 14—9, 50 seine Hauptbedeutung nur in der Beziehung auf die Jünger haben, die 6, 14—8, 26 als Gehilfen Jesu die Aufmerksamkeit des Herodes erweckt haben und Zeugen der großartigen Wunderthätigkeit Jesu geworden sind. Dadurch wurde ihre immer noch langsam vorwärts schreitende Erkenntniß wesentlich gefördert. 8, 27—9, 50 wird nach dem im Bekenntnisse des Petrus zu Tage getretenen Erfolg des Verkehrs mit den Jüngern die Vorbereitung derselben auf die letzte Katastrophe in Jerusalem begonnen. Das Bekenntniß des Petrus wird enger mit der Leidensweissagung verbunden, da 8, 31 das markirende ἀπὸ τότε des Matthäus (16, 21) fehlt. Aber das Verständniß der Jünger ist deßhalb nicht besser als bei Matthäus. Deßhalb bleibt in der zweiten Hälfte des Evangeliums noch ein Abschnitt dem Jüngerunterricht gewidmet (10, 1—45), der mit der Ankunft in Jericho für abgeschlossen gelten kann. 10, 46—13, 37 enthalten die Vorbereitung zum Einzug in Jerusalem, diesen selbst und die Vorgänge in Jerusalem vor der Leidensnacht sammt der eschatologischen Rede. c. 14—16 berichten die Erfüllung des ganzen Werkes: Leiden, Tod und Auferstehung.

§ 6.

Exegetische Literatur.

Indem ich für die Literatur im Allgemeinen auf das Verzeichniß zu Matthäus S. 56—62 verweise[1], bemerke ich hier noch, daß die speciell exegetische Literatur über das Marcusevangelium bis in die neuere Zeit hereinsehr beschränkt ist. Weil beinahe der ganze Stoff des Marcusevangeliums in dem reichhaltigeren Evangelium des Apostels Matthäus enthalten ist, schenkten die Exegeten und Homileten diesem und dem andern Apostelevangelium im Alterthum die Hauptaufmerksamkeit. Die Literatur des Mittelalters lehnt sich ganz an die alte an, so daß z. B. der hl. Thomas wie der hl. Chrysostomus nur das erste und vierte Evangelium commentirte, die Catene aber zu allen vier Evangelien verfaßte. Die neue Zeit brachte erst in unserem Jahrhundert einen Umschwung zu Gunsten des Marcusevangeliums, der aber mehr auf Rechnung der Kritik als der Exegese zu schreiben ist.

Der älteste griechische Commentar ist uns durch die Catenenschreiber erhalten worden. Er wurde zuerst in der griechischen Catene von Possin 1673

---

[1] Zu dem Opus imperfectum (S. 58) trage ich hier nach, daß Zahn (Acta Joannis, 1880 p. LXIII) die Abfassung desselben in die Zeit zwischen 380—408 verlegt und die griechische Sprache als die Ursprache für sicher annimmt. Ich halte aber Beides für zweifelhaft. Zum Einen berechtigt die Bemerkung über die Unterdrückung des Arianismus noch nicht, und gegen das Andere spricht der allegorische Geist, welcher nicht mit Chrysostomus, mit dem der Verfasser sich sonst berührt, oder den späteren Griechen harmonirt, wohl aber mit den späteren Lateinern.

mit einer lateiniſchen Ueberſetzung herausgegeben und dem Victor von Antiochien († um 406) zugeſchrieben. Poſſin hatte aber fehlerhafte Handſchriften und verſäumte es, die guten Handſchriften der Kgl. Bibliothek in Paris zu Rathe zu ziehen. Dieſe differiren ſelbſt wieder dem Umfange nach beträchtlich voneinander, ſo daß die einen nur ein Auszug aus den andern zu ſein ſcheinen. Cramer hat ſeiner griech. Catene (Oxonii 1844 I p. 261—447) unter Vergleichung der übrigen den vollſtändigſten Cod. Bodleianus Laud. Gr. 33 membr. XII. saec. zu Grunde gelegt. Dadurch ſind die andern Catenen überflüſſig geworden. In den Handſchriften wird dieſer catenenartige Commentar zu Marcus dem Origenes, Victor von Antiochien und Cyrill von Alexandrien beigeſchrieben. Der durch Poſſin eingeführte Victor ſteht auch in den meiſten Handſchriften. Trotzdem findet Cramer die Zueignung an Cyrill für wahrſcheinlicher, weil der Cod. Bodl. eine ὑπόθεσις von dieſem vorausſchickt, welche zugleich Aufſchluß über die Veranlaſſung des Commentars gibt [1], und die Methode mit der im Commentar des Cyrill zum Johannesevangelium vielfach übereinſtimme. Die den Namen Victors tragenden Codices bilden nur eine Gruppe, die einen verkürzten Text der andern darbiete. Allein auffallend bleibt es doch, daß die Alexandriner nicht öfter benützt ſind. Nur Origenes iſt gleich Anfangs genannt, ein Beweis, daß der Commentar nicht von ihm herrührt. Sein Commentar zum Johannesevangelium iſt mehrmals benützt. Dagegen iſt Chryſoſtomus häufig geradezu ausgeſchrieben und Neſtorius namentlich aufgeführt [2]. Der Commentar gehört alſo wahrſcheinlich der antiocheniſchen Schule an und iſt nicht allein das Werk Victors. Sein Name iſt wohl durch die ſpäteren Kopiſten beigeſetzt worden [3].

Unter den Werken des Chryſoſtomus finden ſich einige unechte Homiliae de princ. ev. sec. Marcum [4], die ſchon in der Catene benützt, von Thomas und vielen Andern für ächt angeſehen, von Erasmus aber als unecht bezeichnet wurden. Sie werden noch von Maldonat viel citirt, wenn auch mit Reſerve (aut quisquis auctor est; quemadmodum Chrysostomus apud D. Thomam al.). Janſen jun. nennt ſie ohne Note. Ihre Bedeutung iſt ſehr gering.

Von Theodor von Mopſueſtia exiſtiren wenige aus den Catenen zu-

---

[1] p. 263: Ὑπόθεσις εἰς τὸ κατὰ Μάρκον ἅγιον εὐαγγέλιον ἐκ τῆς εἰς αὐτὸν ἑρμηνείας τοῦ ἐν ἁγίοις Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας (Ed. Βίκτωρος πρεσβυτέρου Ἀντιοχείας εἰς τὴν τοῦ κατὰ Μάρκον ἑρμηνείαν). Πολλῶν εἰς τὸ κατὰ Ματθαῖον καὶ εἰς τὸ κατὰ Ἰωάννην τὸν υἱὸν τῆς βροντῆς συνταξάντων ὑπομνήματα, ὀλίγων δὲ εἰς τὸ κατὰ Λουκᾶν, οὐδενὸς δὲ ὅλως, ὡς οἶμαι, εἰς τὸ κατὰ Μάρκον εὐαγγέλιον ἐξηγησαμένου (ἐπεὶ μηδὲ μέχρι τήμερον ἀκήκοα, καὶ τοῦτο πολυπραγμονήσας παρὰ τῶν σπουδὴν ποιουμένων τὰ τῶν ἀρχαιοτέρων συνάγειν κονήματα) συνεῖδον τὰ κατὰ μέρος καὶ σποράδην εἰς αὐτὸ εἰρημένα παρὰ τῶν διδασκάλων τῆς Ἐκκλησίας, συναγαγεῖν, καὶ σύντομον ἑρμηνείαν συντάξαι. Ὅπως μὴ μόνον ἀπὸ τῶν τῆς καινῆς διαθήκης βιβλίων δόξῃ παρεωρᾶσθαι, ἢ ὡς μηδὲ μιᾶς ἐπιστάσεως δεομένου, ἢ ὡς δυναμένων ἡμῶν ἐκ τῆς τῶν λοιπῶν ἑρμηνείας καὶ τούτου τὴν διάνοιαν ἀνεξευρίσκειν.

[2] p. 272 zu 1, 1: Εἰ ἄλλος ἐν ἄλλῳ ἐστι κατὰ τοὺς λόγους τοῦ Νεστορίου ἔδει εἰπεῖν, ἵν σοί ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα.

[3] R. Simon, hist. des comment. p. 428.

[4] D. Joannis Chrysostomi episcopi Constantinopolitani commentarii, qui exstant in sacrosanctum Jesu Christi evangelium secundum Marcum. Antverpiae 1542.

sammengestellte Fragmente zum Marcusevangelium[1]. Dieselben stammen aber nicht aus einem Commentar Theodors, da wir von einem solchen keine Kunde haben[2], sondern sind andern Commentaren des Theodor entnommen.

Um mit den griechischen Exegeten hier gleich abzuschließen, füge ich noch hinzu, daß Euthymius und Theophylakt gleichfalls Commentare zum Marcusevangelium nach alten griechischen Vorbildern geschrieben haben. Dieselben sind aber sehr knapp und verweisen, namentlich der Commentar des Euthymius, fortwährend auf Matthäus.

Aus der Reihe der lateinischen alten Exegeten ist keiner für das Marcusevangelium zu nennen. Mit dem Titel: Expositio quatuor evangeliorum de brevi Proverbio edita wurde im Anhang zu den Werken des Hieronymus auch ein Commentar zum zweiten Evangelium überliefert[3], den aber schon Erasmus mit dem folgenden (ad Marc. 1, 1) als unecht verwirft. Martiany schreibt ihn dem Walafried Strabo zu, aber ohne einen historischen Beweis dafür beizubringen. Die schlechte Arbeit paßt nicht für ihn. Sie ist geistlos und abgeschmackt. Etwas besser ist ein gleichfalls fälschlich dem Hieronymus beigelegter Commentarius in evangelium secundum Marcum[4], der im Mittelalter als echt citirt (Thomas, Lyran.) und bis herab zu C. a Lapide viel benützt wurde. Im Ganzen ist er aber doch sehr unbedeutend, sieht fast ganz von dem Wortlaute ab und begnügt sich mit einer vagen, moralisch-allegorischen Deutung. Der Verfasser entschuldigt sich (zu 1, 20) selbst mit den curis fratrum für seine schlechte Ausarbeitung. Vom exegetischen Geiste des Hieronymus hat er keine Spur. Manchmal ist Beda benützt (5, 21; 9, 49 al.), beziehungsweise excerpirt[5]. Auf diesen Commentar bezieht sich wohl das scharfe Wort des Erasmus[6].

Der älteste lateinische Commentar wurde von Beda geschrieben: In Marci evangelium expositio[7]. In der als Vorrede abgedruckten epistola ad Accam gibt Beda selbst über seine Arbeit Aufschluß[8]. Sie ist ei

[1] Migne, Curs. gr. 66 p. 714 sqq.

[2] Vgl. Kihn, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg 1880 S. 57.

[3] Vallarsi T. XI. Migne, Curs. lat. 30 p. 560 sqq.

[4] Vallarsi T. XI. Migne l. c. p. 590—645.

[5] Da Pseudo-Hieronymus in der Präfatio sagt: Quem ideo evangelistam (sc. Marcum) tractantes intactum, ut puto, praetereunt (sc. maiores mei), quia eadem paene quae Matthaeus narrat, licet in propriis quibusdam sint distincti testimoniis, so könnte man daraus schließen, daß ihm noch kein lateinischer Commentar vorlag. Die Vorrede Beda's gibt keinen Aufschluß darüber, weil Beda nicht bloß aus Commentaren sammelte. Aehnlich sagt ja Erasmus in der Vorrede zu den annotationes in Marcum: In hunc nihil habemus, quod equidem sciam, vetustum... Ceterum quo pauciores in hunc scripserint, illud opinor in causa fuisse, quod explicato Matthaeo, et hunc explicatum esse putarent.

[6] Praefatio in annotationes: Ii commentarii, qui Hieronymi titulo circumferuntur, ut non sint usquequaque reiciendi, tamen non magis sapiunt Hieronymum quam sorba ficum.

[7] Migne, Curs. lat. 92 p. 131—302.

[8] Maxime quae in patrum venerabilium exemplis invenimus, hinc inde collecta ponere curabimus. Sed et nonnulla propria ad imitationem sensus eorum ubi opportunum videbitur, interponemus.

Sammelwerk. Obwohl er die Abschreiber bittet, die Namen der Autoren nicht wegzulassen, so ist dieß, wie anderwärts, doch allgemein geschehen. Der Commentar wurde mehrere Jahre vor dem Commentar zum Lucasevangelium geschrieben und ist umfangreicher als der zu Matthäus, aber noch mehr allegorisch und mystisch gefärbt. Ambrosius und Hieronymus sind stark, Augustinus seltener benützt.

Da ich über die Literatur der mittleren und neueren Zeit nichts von Belang nachzutragen habe, so gehe ich gleich zu der neuesten Marcusliteratur über.

G. Chr. Storr, Ueber den Zweck der evangelischen Geschichte und der Briefe Johannis. Tübingen 1786. De fontibus evangeliorum Matthaei et Lucae 1794 (Velthusen, commentt. theol. III, 140 ff.). Marcus ist der Verfasser des Petrusevangeliums und erster Evangelist.

J. J. Griesbach, De fontibus, unde evangelistae suas de resurrectione Domini narrationes hauserint 1784. (Opuscula acad. II. p. 241 sqq.). Commentatio, qua Marci evangelium totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. 1789. 1790. (Opusc. ac. II, 358 sqq.)

H. Saunier, Ueber die Quellen des Evangeliums des Marcus. Ein Beitrag zu den Untersuchungen über die Entstehung der canonischen Evangelien. Berlin 1825. Griesbach'sche Hypothese.

C. G. Theile, De trium priorum evangeliorum necessitudine. Lips. 1825. Griesbach'sche Hypothese.

F. L. Sieffert, Ueber den Ursprung des ersten canonischen Evangeliums. Königsberg. 1832. Ebenfalls.

C. F. A. Fritzsche, Evangelium Marci recensuit et cum commentariis perpetuis edidit. Lipsiae 1830. In gutem Latein geschrieben, philologisch viel ausgebeutet; mit einer Menge klassischer Belege. Er vertheidigt gleichfalls die Hypothese Griesbach's, mit welchem er auch das geringschätzige Urtheil über die Tradition gemeinsam hat.

F. J. Schwarz, Neue Untersuchungen über das Verwandtschaftsverhältniß der synoptischen Evangelien, mit besonderer Berücksichtigung der Hypothese vom schöpferischen Urevangelisten. Tübingen 1844. Dieselbe Hypothese, aber größere Berücksichtigung der Tradition.

Ch. H. Weisse, Die evangelische Geschichte kritisch und philosophisch bearbeitet. Leipzig 1838. Die Evangelienfrage in ihrem gegenwärtigen Stadium. Leipzig 1856. Conservative Marcushypothese.

Chr. G. Wilke, Der Urevangelist oder exegetisch kritische Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältniß der drei ersten Evangelien. Leipzig 1838. Radicale Marcushypothese.

Fr. Hitzig, Ueber Johannes Marcus und seine Schriften oder: Welcher Johannes hat die Offenbarung verfaßt? Zürich 1843. Ein die Priorität des Marcus behauptender Versuch, die Identität des Verfassers des zweiten Evangeliums mit dem der Apokalypse nachzuweisen. Trotz mancher treffender Einzelbemerkung verfehlt.

Fr. Chr. Baur, Kritische Untersuchungen über die canonischen Evangelien, ihr Verhältniß zu einander, ihren Charakter und Ursprung. Tü-

bingen 1847. Das Marcusevangelium nach seinem Ursprung und Charakter. Nebst einem Anhang über das Evangelium Marcions. Tübingen 1851. Tübinger Tendenzkritik. Das Marcusevangelium das dritte Evangelium, aus Matthäus und Lucas combinirt, zwischen Judenchristen und Heidenchristen vermittelnd.

A. Hilgenfeld, Kritische Untersuchungen über das Evangelium Justins, der clementinischen Homilien und Marcions. Halle 1850. Das Marcusevangelium nach seiner Composition, seiner Stellung in der Evangelien-Literatur, seinem Ursprung und Charakter dargestellt. Leipzig 1850. Die Evangelien nach ihrer Entstehung und geschichtlichen Bedeutung. Leipzig 1854. Hilgenfeld ist ein eifriger Verfechter der Mittelstellung des Marcus zwischen Matthäus und Lucas und huldigt der etwas gemäßigten Tendenzkritik.

K. R. Köstlin, Der Ursprung und die Composition der synoptischen Evangelien. Stuttgart 1853. Anhänger der Tendenzkritik. Er setzt Marcus an dritter Stelle, statuirt aber ein complicirteres Quellenverhältniß.

F. Xav. Patritii, S. J., in Marcum commentarium cum duabus appendicibus. Romae 1862. Ein etwas magerer Commentar, der weit hinter dem Matth. S. 61 genannten Werke desselben Verfassers zurückbleibt.

H. J. Holtzmann, Die synoptischen Evangelien, ihr Ursprung und geschichtlicher Charakter. Leipzig 1863. Urmarcushypothese. Vgl. zu dieser und der folgenden Schrift Theol. Quartalschr. 1871 S. 534 ff.

C. Weizsäcker, Untersuchungen über die evangelische Geschichte u. s. w. Gotha 1864.

A. Klostermann, Das Marcusevangelium nach seinem Quellenwerthe für die evangelische Geschichte. Göttingen 1867. Eine gründliche Analyse des Evangeliums mit dem Resultate, daß dasselbe von Matthäus abhängig ist und für römische Leser geschrieben wurde, um den Anfang und Ursprung der Botschaft von Jesu, dem Gottessohne, als einer öffentlichen Macht nachzuweisen.

A. Bisping, Erklärung der Evangelien nach Marcus und Lucas. Münster 1868. Zweiter Band des exegetischen Handbuchs, für weitere Kreise berechnet.

J. H. Scholten, Das älteste Evangelium. Kritische Untersuchung der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des geschichtlichen Werths und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus. Uebersetzt von Dr. E. R. Redepenning. Elberfeld 1869. Repristination der Urevangeliumshypothese vom Standpunkte der Marcushypothese aus. Reichliche philologische Nachweise, aber viele Willkürlichkeiten.

P. Schegg, Evangelium nach Marcus übersetzt und erklärt. 2 Bände. München 1870. Mit großer Genauigkeit nach der Traditionshypothese gearbeitet.

G. Volkmar, Die Evangelien oder Marcus und die Synopsis der canonischen und außercanonischen Evangelien nach dem ältesten Text mit historisch-kritischem Commentar. Leipzig 1870. Fortgeschrittene Tendenzkritik, der zufolge das Marcusevangelium i. J. 73 im Gegensatz zu der paulusfeindlichen, heidenhässigen Offenbarung des Johannes als sinnbildlich-erzählende Lehrschrift des wahren Christenthums geschrieben wurde. Marcus steht

an erster, Matthäus an dritter Stelle, wie bei Wilke und Br. Bauer. Das Buch birgt viele gute Bemerkungen, ist aber wegen seiner Willkürlichkeiten und Ausfälle gegen den Katholicismus fast ungenießbar. Die canonischen Synoptiker. Zürich 1876.

H. Ewald, Die drei ersten Evangelien und die Apostelgeschichte übersetzt und erklärt. 2 Bände. Göttingen 1871. Der erste Band enthält einen erweiterten Abdruck der in den Jahrbüchern der biblischen Wissenschaft I—III. V. VI. erschienenen Aufsätze über den Ursprung und das Wesen der Evangelien. Ewald nimmt nicht weniger als neun Schriften an, aus welchen die drei synoptischen Evangelien in der Reihenfolge Marcus, Matthäus, Lucas hervorgiengen.

H. A. W. Meyer, Kritisch-exegetischer Commentar über das N. T. 1. Abtheilung, 2. Hälfte, die Evangelien des Marcus und Lucas. 6. Auflage neu bearbeitet von Dr. B. Weiß. Göttingen 1878. Die Bearbeitung ist eine freie, nach den bekannten Grundsätzen der Marcushypothese der Herausgebers (vgl. Matth. S. 62). Für diejenigen Leser, welche nicht im Besitze der früheren Auflagen sind, wäre eine Unterscheidung zwischen der Schrift des Verfassers und den Zuthaten des Herausgebers wünschenswerth gewesen.

C. F. Keil, Commentar über die Evangelien des Marcus und Lucas. Leipzig 1879. Conservativ-orthodoxer Standpunkt. Zweckbestimmung und Stellung des Marcusevangeliums nach dem Vorbilde Klostermanns. Der Commentar ist ziemlich knapp und mager.

F. X. Pölzl, Kurzgefaßter Commentar zum Evangelium des hl. Matthäus mit Ausschluß der Leidensgeschichte. Graz 1880. Für Studirende der Theologie berechnet.

Weitere Literatur ist je am zutreffenden Orte angemerkt. Von Hülfsmitteln wurden unter Anderem benützt: C. L. W. Grimm, Lexicon graeco-latinum in libros novi testamenti. Editio secunda. Lipsiae 1879. (Christiani Gottl. Wilkii Clavis novi testamenti philologica. 3. ed.) Vgl. Quartalschr. 1879 S. 282 ff. A. Buttmann, Grammatik des neutestamentlichen Sprachgebrauchs. Berlin 1859. G. B. Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms. 7. Aufl. besorgt von G. Lünemann. Leipzig 1867. Von demselben: Biblisches Realwörterbuch. 3. Aufl. Leipzig 1847. R. Kühner, Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache. Hannover 1835. W. Bäumlein, Griechische Schulgrammatik. 2. Aufl. Stuttgart 1857. K. W. Krüger, Griechische Sprachlehre für Schulen. 4. Aufl. Berlin 1861. Für die textkritischen Fragen wurden hauptsächlich die editio VIII von Tischendorf, Lipsiae 1869, und Tregelles, The Greek New Testament edited from ancient authorities, London 1857—1879, benützt. Wo die Lesart der Recepta nicht ausdrücklich genannt ist, wurde sie durch die Voranstellung oder Construction des Satzes kenntlich gemacht. Dasselbe gilt hinsichtlich der fremden Autoren; in negativen Sätzen sind sie die Vertreter der bekämpften Ansichten. Das Hebräische wird belegt durch Gesenius, hebr. Grammatik, 19. Aufl. 1862, und hebräisches und chaldäisches Handwörterbuch über das A. T., 8. Aufl. von F. Mühlau und W. Volck, Leipzig 1878 belegt, das Talmudische durch Lightfooti Horae hebraicae et talmudicae

in IV evangelistas. Ed. altera. Lipsiae 1684. Chr. Schoettgenii Horae hebraicae et talmudicae in universum novum testamentum. Dresdae et Lipsiae 1733. Wünsche, Neue Beiträge zur Erläuterung der Evangelien aus Talmud und Midrasch, 1878. Die Einleitungsschriften und Leben Jesu kann ich auch hier nicht namentlich aufführen.

Erklärung.

Vorgeschichte.

1, 1—13.

Die Vorgeschichte beschränkt sich auf das Nothwendigste und ist auch in der Form knapper gehalten als die Geschichte der öffentlichen Wirksamkeit Jesu. Denn Marcus beabsichtigte nur, die unmittelbare Vorbereitung für das Auftreten Jesu nach der Voraussage des A. T. in kurzen Zügen zu zeichnen, um desto schneller zum Hauptinhalt der evangelischen Geschichte zu gelangen. Darum übergeht er die Kindheitsgeschichte, welche in der apostolischen Predigt schwerlich behandelt wurde und deren Zeugen die Apostel nicht gewesen sind (Apg. 1, 22; 10, 37 ff.; 13, 23 ff.). Man kann daraus weder einen Schluß auf seine Priorität (Ew., Scholten, Weiß u. a.) noch auf seine spätere Stellung (Clemens Alex., Griesbach, Schwegler, Baur u. a.) ziehen, denn jenes würde voraussetzen, daß die Kindheitsgeschichte erst später bekannt (oder gebildet) wurde und die Evangelisten in ihrer Darstellung Vollständigkeit anstrebten, was bei keinem neutestamentlichen Schriftsteller angenommen werden kann, dieses aber würde zur Annahme einer zwischen Matthäus und Lucas vermittelnden Tendenz führen, welche ebenso unrichtig ist und dennoch nicht erklärt, warum Marcus dann nicht eine anders gefärbte Kindheitsgeschichte aufgenommen hat. Allerdings sind die Kindheitsgeschichten des Matthäus und Lucas nicht aus historischen Gründen, sondern wegen der schriftstellerischen Absicht der Referenten aufgenommen und darnach geformt worden, aber dieß schließt nicht aus, daß Marcus eine von diesen Tendenzen freie Kindheitsgeschichte geben konnte. Die angeblichen Widersprüche der Kindheitsgeschichte des Matthäus mit der Darstellung im Evangelium selbst (Theile, Scholten S. 14 ff.) hängen mit den dogmatischen Vorstellungen der Exegeten zusammen und können keinesfalls als Beweise späterer Abfassung gelten. Die Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser hat bei der Auslassung wohl mitgewirkt (Kopp), aber nicht die Furcht vor Confundirung der Erzählung mit den heidnischen Mythen von Alkmene, Leda, Danae u. a. (Grot., Paulus). Von der unmittelbaren Vorbereitung für das Amt Christi nahm aber Marcus die Geschichte des öffentlichen Auftretens des Täufers, die Taufe Jesu und die Versuchung auf. Letztere wird aber nur wie im Vorbeigehen erwähnt. Der Anfang des Evangeliums ist der Weissagung gemäß mit Johannes

n Täufer eingetreten, deſſen Thätigkeit aber nur die eines Vorläufers war
b ihren Abſchluß mit der Taufe Jeſu, des vom Himmel bezeugten und ge-
bten Gottesſohnes erhielt. Was nach der Taufe in der Wüſte geſchah,
örte nicht zur Geſchichte der öffentlichen Wirkſamkeit dieſes Gottesſohnes,
ißte aber doch erwähnt werden, weil es den Uebergang des vom heiligen
iſte getauften Jeſu zu der vom Täufer vorausverkündigten Geiſtestaufe des-
ben bildete. In dem perſönlichen Kampfe des Herrn mit dem Herrſcher
ſer Welt war auch der Kampf vorgebildet, den Jeſus mit den Feinden bis
m Tode am Kreuze zu beſtehen hatte und der in anderer Form keinem ſeiner
läubigen erſpart ſein ſoll.

§ 7.

Johannes der Täufer.

1, 1—8 (Matth. 3, 1—12; Luc. 3, 1—20).

Marcus motivirt V. 2 und 3 das Auftreten des Täufers aus dem A. T.,
ildert V. 5 ſeine Thätigkeit, V. 6 ſeine äußere Erſcheinung, erzählt V. 7
nd 8 das Bekenntniß des Vorläufers, mit welchem die Taufe Jeſu vor-
reitet wird. Er ſucht alſo nur die heilsgeſchichtliche Bedeutung des Täufers
r Anſchauung zu bringen. Deßhalb hat er die ſchroffe Begegnung des-
lben mit den jüdiſchen Parteien, von welcher Matthäus berichtet (3, 7 ff.),
enſo wenig berückſichtigt, als die Strafpredigt des Lucas an einzelne Geſell-
ſchaftsklaſſen (3, 7 ff.). Auch die Drohung mit dem Strafgerichte des Meſſias
Matth. 3, 12; Luc. 3, 17) läßt er aus und beſchränkt ſelbſt die Angabe
er die Bedeutung der Taufe desſelben auf ἐν πνεύματι ἁγίῳ (Matth. und
c. καὶ πυρί), ſo daß die Situation faſt ganz verändert iſt. Es bleibt
r der Gegenſatz zwiſchen dem ſchwachen Vorläufer und dem mächtigen, mit
m heiligen Geiſte ausgerüſteten Erlöſer. Schon hier kann man alſo den
weck erkennen, die alles überragende Stellung des Gottesſohnes in den
rdergrund zu ſtellen. Die antijüdiſche Rede des Täufers bei Matthäus war
r die Heidenchriſten des Marcus ungeeignet, die univerſaliſtiſch-ethiſche Be-
hung, welche ſpäter im Lucasevangelium zur Geltung kommt, hätte die
inweiſung auf die Erhabenheit des Gottesſohnes abgeſchwächt.

V. 1.* ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Anfang des Evangeliums hat ſehr verſchiedene

---

* Υἱοῦ τοῦ θεοῦ fehlt ℵ 28. 255. Iren., Orig., Baſil., Sever., Epiph., Hier.; von Ew., olkm., Tiſchenb. geſtrichen. Die Väter können aber den Ausſchlag nicht geben, weil ſie ne wörtlichen Citate haben, ſondern den Zuſammenhang mit der prophetiſchen Stelle rworheben wollten, was daraus erſichtlich iſt, daß ſie zum Theil auch Ἰησοῦ Χριστοῦ slaſſen (Epiph., Iren.). Ganz unzweifelhaft iſt das bei letzterem der Fall. Denn lv. h. 3, 10. 6 ſagt er: quapropter et Marcus . . . initium evangelicae conscriptionis fecit sic: initium evang. Jes. Chr., filii Dei, quemadmodum etc. 3, 16. 3 iederholt er dasſelbe und macht es zur Grundlage des Beweiſes für die Gottheit Jeſu. enn er alio 3, 11, 8 ſchreibt: ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς γέγραπται (initium vangelii, quaemadmodum scriptum est), ſo würde dieß gegen die beiden andern Stellen im Beweiſe nicht genügen; wenn er aber vollends vorausſchickt: Μάρκος δὲ ἀπὸ τοῦ ροφητικοῦ πνεύματος . . . ἀρχὴν ἐποιήσατο, ſo hebt er ſelbſt den Zweck ſeiner Anführung rvor. Dasſelbe läßt ſich auch bei Hieronymus nachweiſen. Mal. 3, 1 und ep. 110 ad 'am. de optimo gen. interpr. fehlt filii Dei, im Commentar zu Matth. 3, 3 ſteht es.

Erklärungen gefunden. 1) Die griechiſchen Väter und Exegeten, die ſpäteren Lateiner und einzelne andere Erklärer[1] verbinden ἀρχή mit V. 2 und 3 und erklären das Citat als einen Beweis für die Identität des alt- und neuteſtamentlichen Gottes und der Einheit des Gottesſohnes mit dem aus Maria geborenen Jeſus[2]. Andere betrachten V. 2 und 3 als Erklärung von ἀρχή, indem ſie eine Copula (γεγονέναι, εἶναι, fuisse) ergänzen[3], doch weichen ſie wieder in ſofern von einander ab, als die Einen (Victor[4], Euthym., Theophyl.) ἀρχή auf Johannes, als den Schlußſtein des alten und den Beginn des neuen Bundes beziehen, während die anderen den Anfang der Predigt Chriſti darunter verſtehen. 2) Lateiniſche Codices (a o) und neuere Lateiner (Maldon.: recentiores fere omnes interpretes; Fr. Lucas vgl. dagegen zu 1, 13) ſetzen nach θεοῦ einen Punkt und betrachten V. 1 als Ueberſchrift des ganzen Evangeliums (Erasm., Janſ. j.). Ihnen ſchloſſen ſich an: Paulus, Matthäi, Griesbach, Weiß, Nippel[5], Keil mit Berufung auf Oſee 1, 2: ἀρχὴ λόγου κυρίου πρὸς Ὡσηέ, καί . . ., ſo daß ἀρχή = dem Incipit der mittelalterlichen Lateiner wäre, das dem ſchon von Hieronymus ep. 28, 4[6] erwähnten Explicit nachgebildet ſei. Die älteren Exegeten berufen ſich dafür auf den mos Hebraeorum, der auch bei Matthäus im liber generationis zu Tage trete[7], Janſen außerdem auf Luc. 3, 2—4, wo ὡς γέγρ. κτλ. dem

---

Der Zuſatz iſt durch die Handſchriften ganz gut bezeugt und kann auch nicht aus dogmatiſchem Intereſſe gemacht worden ſein, da Ἰησοῦς Χριστός an vielen Stellen ohne denſelben vorkommt. Vielmehr ſcheint er nach andern Stellen weggelaſſen worden zu ſein, wozu der Gleichlaut der vielen Genetive beigetragen haben mag. Röm. 1, 9 allein reicht nicht aus zur Erklärung. Dagegen dürfte der Artikel (A Δ) hinzugefügt worden ſein, weil θεός regelmäßig den Artikel hat. υἱοῦ θεοῦ B D L.

[1] Orig. c. Cels. 2, 4 und tom. I in Joann. (Huet. 2 p. 14), t. VII (p. 117: παρὰ δὲ τῷ Μάρκῳ, ὡς ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Ἰ. Χρ. κατὰ τὴν Ἡσαΐου γραφὴν ἀναγέγραπται οὕτως· ἀρχὴ τοῦ εὐ. Ἰ. Χρ. καθὼς γέγραπται κτλ.); Iren. 3, 10, 6. 11, 8. 16, 3; Epiph. 51, 6; Euthym., Theophyl.; Hieron. (zu Matth. 3, 3 und ep. ad Pammach. de optimo gen. interpretandi), Beda, Pſeudo-Hier., Nic. Lyr., Maldon., a Lap., Janſ., Fr. Luc., Grotius; Bisping, Scholten.

[2] Orig. c. Cels. und in Joann. l. c.: Ὅθεν θαυμάζειν μοι ἔπεισι πῶς δυσὶ θεοῖς προσάπτουσιν ἀμφοτέρας τὰς διαθήκας οἱ ἑτερόδοξοι, οὐκ ἔλαττον καὶ ἐκ τούτου τοῦ ῥητοῦ (Marc. 1, 1—3) ἐλεγχόμενοι. Iren. 3, 10, 16: Manifeste initium evangelii esse dicens sanctorum prophetarum voces; et eum quem ipsi Dominum et Deum confessi sunt hunc patrem Domini nostri Jesu Christi praemonstrans, qui et promiserit ei angelum suum ante faciem eius missurum. Ebenſo 16, 3: unum et eundem sciens filium Dei Jesum Christum, qui a prophetis annuntiatus est. 11, 8.

[3] Euthym.: Φησὶ δὲ ὁ παρὼν εὐαγγελιστής, ὅτι ἀρχὴ τῆς νέας νομοθεσίας Χριστοῦ οὕτω γέγονεν, ὡς γέγραπται . . . εἶτα τίθησι καὶ τὰ ῥητὰ τῶν προφητῶν, ἵνα μάθῃς, ὅτι τοιαύτη ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου γέγονεν, οἵαν ταῦτά φασιν. ταῦτα δέ φασιν, ἀρχὴν αὐτοῦ γενήσεσθαι τὸν Ἰωάννην, ὡς ἀναπτυσσόμενα δείξουσιν. Aehnlich ſchon Victor Ant. (Caten. Cramer); Theophyl., Maldon., Bisp. u. a.

[4] Ἰωάννην οὖν τελευταῖον τῶν προφητῶν ἀρχὴν εἶναι τοῦ εὐαγγελίου φησὶν ὁ Μάρκος, ἐπιφέρων ὡς γεγρ.

[5] Theol. Quartalſchr. 1876 S. 570. Marc. 1, 1 ſei Matth. 1, 1 conform, aber nach Luc. 16, 16 gebildet.

[6] Solemus completis opusculis, ad distinctionem rei alterius sequentis, medium interponere Explicit, aut Feliciter aut aliquid eiusmodi (ad Marcellam).

[7] Erasm. zu 1, 1: Hebraeorum more. 1, 4: Tituli loco erunt, qui mos est prophetis et Herodoto quoque atque in totum illi genti.

Berichte vom Auftreten des Täufers nachfolgt. Doch ist er philologisch eigentlich auf Seiten der s. 1 Genannten, da er tale fuit ergänzt[1]. V. 2 und 3 werden dann als Vordersatz von V. 4 (Fr. Luc., Beng., Paul., Kuinöl, de Wette, Klosterm., Weiß), oder als Nachsatz in Folge eines Hyperbaton (Erasm., Schegg)[2], zu V. 4 erklärt. Eine Mittelstellung nehmen Meyer, Bleek und Ewald ein, indem sie V. 1—3 ohne Ergänzung einer Copula zusammenfassen und als Ueberschrift zu V. 4—8 (Meyer, Bleek) oder zu V. 4 bis 15 (Ew., der aber zugleich die Stelle einer Ueberschrift für das ganze Buch einräumt S. 31) erklären. 3) ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. wird als Subject mit ἐγένετο V. 4 verbunden[3]. Gegen diese Erklärung spricht aber nicht nur der Umstand, daß durch Parentheſirung des Citats der Werth desselben bedeutend herabgedrückt würde, was doch der Voranstellung und Verdoppelung desselben wenig entspricht, sondern auch der für unseren einfachen Evangelisten viel zu lange Zwischensatz. Dadurch wurde auch die textkritisch unberechtigte Bezweiflung von V. 2 und 3 hervorgerufen (Lachm., Ew., Bunsen, Holtzm., Weizs.). Der schöne Parallelismus zwischen V. 4 und 5 würde aufgehoben, das Hinauswandern des Volkes zu Johannes und das Auftreten des Bußpredigers in der Wüste auseinander gerissen. Dieser Grund richtet sich in gleicher Weise gegen die Verbindung von V. 2 und 3 mit V. 4 als Nachsatz. Die erste Erklärung hat, philologisch betrachtet, nicht unerhebliche Schwierigkeiten. Das Fehlen des Artikels vor ἀρχή, die ungriechische Verbindung, der Mangel der Copula bei der Beziehung von καθώς zu V. 1. Dieß alles kommt der zweiten Erklärung zugute, wogegen sie das nach einem so langen Vordersatze zu erwartende οὕτως des Nachsatzes nicht zu hoch anschlägt, obwohl kein Beispiel einer solchen Verbindung angeführt wird und auch die Inversion, welche sich nach Lucas nahe legt, in diesem langen Satze auffallend wäre[4]. Wenn aber die Vertreter dieser Ansicht selbst gegen Meyer und Ewald Front machen, weil eine Vorrede, welche fast der Rede gleich sei, nicht

---

[1] Ebenso Fr. Lucas und Jans. j.: Supple tale fuit, ut sequitur, h. e., laetissimum istud nuntium . . . initium habuit a denuntiatione poenitentiae, quam Joannes Baptista praedicavit.

[2] Dieß bezeichet Maldonat als die nothwendige Consequenz „ut sit oratio praepostera, hunc habens sensum, fuit Joh. sicut.“

[3] Erasm.: Quidam offensi hyperbato, sic legunt, Joannes baptizans in deserto fuit initium ev. Lachm. (Stud. u. Kr. 1830 S. 844) und Bleek (Syn. Erkl. 1 S. 162) führen auch Orig. an, der in Joann. t. 1 c. 14 so zu verbinden scheint, denn er fragt: πῶς γὰρ δύναται ἀρχὴ εἶναι τοῦ εὐαγγελίου ὡς αὐτοὶ (ἑτεροδόξοι) οἴονται, ἑτέρου τυγχάνων θεοῦ ὁ Ἰωάννης ὁ τοῦ δημιουργοῦ ἄνθρωπος κτλ.; aber er hat vorher V. 1—3 angeführt. Dasselbe finden wir bei Euthym., dessen Verbindung nicht zweifelhaft ist, zu Marc. 1, 3. Lachmann, Fritzsche, Hitzig, Bunsen, Volkm., Patrizzi, Holtzm., Aberle.

[4] Maldon.: Nam si ad sequentia referatur oratio praepostera, insolens et durissima erit, qua nec evangelista uti solet, neque quisquam homo non omnino barbarus uteretur. Gewöhnlich ist im N. T. καθώς mit dem Vorangehenden zu verbinden: Marc. 9, 13; 14, 21. Matth. 26, 24. Joh. 1, 23; 7, 38 u. a. Damit erledigt sich die Bemerkung des Fr. Lucas: duritiam rationis, si quae est compensat gravitas. Fritzsche gibt als Grund der Inversion, die auch er annimmt, das Zurücktreten der jesaianischen Weissagung an. Aber diese verliert doch nur durch die Zwischenstellung an Bedeutung. Daß Johannes der Anfang war = von Johannes fing das Evangelium an, bleibt immer auffallend.

angenommen werden könne, so ist doch zu bemerken, daß nach ihrer Auffassung V. 2 und 3 eigentlich auch bloß eine Vorrede zu V. 4—8 ist, und es ist kein Grund einzusehen, warum Marcus, welcher das Auftreten des Täufers nur summarisch berichtet, zur Vorbereitung desselben die Citate gehäuft[1] und vorangestellt haben sollte. Bezieht man aber die ersten drei Verse auf das Ganze, insofern Marcus die Vorbereitung des Täufers als von Gott bestimmte Einführung des neuen Lebens darstellen will, so erhält dasselbe seine volle Bedeutung. Denn diese beiden Citate sind die Punkte, an welche sich das N. T. ansetzt, von denen aus es sich als der nächste Schritt zur weiteren Entwicklung des Gottesreichs darstellt[2]. Das betont vorangestellte ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω weist darauf hin, daß kraft göttlichen Rathschlusses der Anfang der messianischen Zeit sich so gestaltet habe, wie er geschichtlich geworden ist[3]. Die philologischen Schwierigkeiten sind doch nicht so groß, als sie dargestellt werden, sonst hätten nicht alle Griechen diese Erklärung geben können. Bei dem im Griechischen nicht allzu sehr bewanderten Marcus ist es nicht so gar auffallend, daß er die Copula ausgelassen hat. ἀρχή wird auch sonst artikellos gebraucht (Hebr. 2, 3), namentlich wenn ein Genetiv folgt (Matth. 24, 8; Marc. 13, 9; Hebr. 1, 3; vgl. dazu Winer 19, 2 S. 118 f.). Die Verweisung auf Apokal. 1, 1 (Winer 19, 1, 118) spricht nicht für die Erklärung des 1. Verses als einer Ueberschrift, da auch dort eine nähere Bestimmung in einem Relativsatze folgt. Uebrigens bemerkt Maldonat mit Recht dazu, daß weder bei Matthäus noch bei Johannes initium stehe. Wenn es Herodot 1, 1 heißt: Ἡροδότου . . ἱστορίης ἀπόδεξις ἥδε (Schegg), so ist zu beobachten, daß Herodot mit ὡς cum verb. finit. fortfährt, also das Beispiel für unsern Fall gar nicht quadrirt. Jansen führt denn auch mit mehr Berechtigung diese Wendung für die zweite Erklärung an: initium . . tale fuit. Daß der Satz heißen würde, der Anfang des Evangeliums war so beschaffen (ὧδε ἐγένετο ὡς oder καθώς), wie geschrieben steht, hat schon Euthymius bemerkt (οὕτως γέγονεν ὡς), aber es ist unrichtig, daß dabei die Copula zugleich das Prädicat vertritt, und deßhalb nicht ausgelassen werden konnte[4], denn das οὕτως oder ὧδε findet doch erst in καθὼς κτλ. seine nähere Bestimmung. Zu εὐαγγέλιον vgl. Matth. S. 64. Die Griechen

[1] Auch im Talmud werden solche aus verschiedenen Stellen des A. T. zusammengesetzte Motivirungen der Erzählung vorausgeschickt, z. B. Macchoth fol. 23 b, wo aus Ruth 2, 4 und Jud. 6, 12 bewiesen wird, daß Boas' Begrüßungsart sich des Beifalls Gottes zu erfreuen hatte (Wünsche S. 385).

[2] Haupt, Die alttestamentlichen Citate, 1871 S. 245.

[3] Beda: Scripturus ergo evangelium Marcus congrue primo omnium ponit testimonia prophetarum, quibus hoc futurum iam olim praecinebant. Ut eo cunctis vera ac sine scrupulo dubietatis suscipienda quae scriberet intimaret, quo haec a prophetis sancto Spiritu impletis antea praescita ac praedicta esse monstraret. Vgl. Maldon. zu 1, 2 und Klosterm. S. 16.

[4] Krüger 62, 3 „in der Regel". Einige Verba, besonders die des Gehens und Kommens, des Thuns und Sprechens, seien bei gewissen Verbindungen so wesentlich, daß sie, wenn auch bei lebhafter Aeußerung oder der Kürze halber nicht hinzugefügt, doch vom selbst hinzugedacht werden. Dieß trifft aber auch bei εἶναι (Anm. 4) und γίνεσθαι zu. Der unbestimmte Begriff geschieht, macht, thut, schwebt auch zuweilen bei einem bloßen Subject oder Object vor, z. B. σὺ τῇ θύρᾳ πρόσκεισο. Ταῦτα ὦ δέσποτα, Ar. (Anm. 5).

nehmen es hier = νέα νομοθεσία[1], die Lateiner (Beda, Jans., Maldon., a Lap., Holtzm.) = praedicatio, allein letzterer Erklärung steht V. 4 ff. entgegen, da es doch nicht angeht, die Predigt des Herrn mit der Predigt des Täufers zusammenzustellen[2]. Jedenfalls ist deßhalb εὐαγγέλιον nicht bloß als frohe Botschaft oder Verkündigung derselben, aber auch nicht = evangelische Geschichte (Scholten, W. Grimm), in welcher Bedeutung das Wort nie vorkommt, sondern vielmehr von der zur Thatsache gewordenen Institution des neuen christlichen Lebens zu erklären. Dieß beweist auch der Genetiv Ἰησοῦ Χριστοῦ, der genet. object., nicht subject. (Beda, Maldon., a Lap., Volkm.), ist und den Inhalt des Evangeliums angibt (vgl. εὐαγγ. τῆς βασιλείας Matth. 4, 24; 9, 34; 24, 14; Marc. 1, 14. τοῦ Χριστοῦ 1 Kor. 9, 12. 18; 2 Kor. 2, 12. Win. 30, 1, 175, der zur Erklärung Röm. 1, 3: εὐαγγ. τοῦ θεοῦ περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ beizieht). 1, 15 wird auch εὐαγγ. als die von Gott gegebene Botschaft von der Nähe des Gottesreiches bestimmt. Weder Matthäus noch Lucas hat diesen Ausdruck: εὐαγγ. Ἰησ. Χρ., Marcus aber schreibt auch 8, 35: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου (Matth. 10, 39: ἕνεκεν ἐμοῦ. Luc. 17, 33 läßt es aus) und 10, 29: ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκα τοῦ εὐαγγελίου (Matth. 10, 29: ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος. Luc. 18, 29: εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ). Klostermann folgert daraus gar zu viel, wenn er in dem Ausdruck das zu einer weltgeschichtlichen Macht gewordene bekannte Wort versteht, auf welchem sich die Gemeinde ein für allemal erbaut weiß, aber daß es sich im Marcusevangelium nicht um die Lehre als solche, sondern um die Person Jesu als des Begründers des neuen Bundes handelt, ist unverkennbar. Auch muß deßwegen ἀρχή nicht gleich Ursprung genommen werden (Marc. 10, 6), denn es ist der neue Bund nicht aus dem Auftreten des Täufers abzuleiten, sondern hat mit demselben begonnen. Χριστοῦ ist mit Ἰησοῦ Namensbezeichnung (vgl. Matth. S. 67), nicht appellativ = Messias, da der Artikel fehlt und der Genetiv υἱοῦ θεοῦ hinlänglich anzeigt, daß die Messianität im jüdischen Sinne nicht hervorgehoben werden will. Die Exegeten haben hierin von jeher den Beweis erblickt, daß Marcus im Unterschied zum Davidssohn des Matthäus den Gottessohn zur Geltung bringen wolle. Aber trotz der Verbindung mit den folgenden Citaten geht daraus nicht hervor, daß Marcus einerseits die Juden zur Aufnahme der Geheimnisse des Evangeliums, welches ihre Propheten vorausgesagt hatten, andererseits die Heidenchristen zur Annahme der Auctorität des Gesetzes und der Propheten bewegen wollte (Beda, Maldon.), denn diese Absicht müßte im Evangelium öfters zur Geltung kommen. Die Voraussetzung des alten Testaments als der Basis des neuen mußte aber für alle Christen gelten. Da nun Marcus im Verlaufe seines Evangeliums diese Entwicklung aus dem A. T. nicht be-

[1] Orig. t. I in Joann. (H. 2, 14): Ἡ ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ἐστὶ γὰρ αὐτοῦ μέγεθος ἀρχὴν, καὶ τὰ ἑξῆς, καὶ μέσα, καὶ τέλη ἔχοντος· ἤτι πᾶσά ἐστιν ἡ παλαιὰ διαθήκη, τύπου αὐτῆς ὄντος Ἰωάννου, ἡ διὰ τὴν συναφὴν τῆς καινῆς πρὸς τὴν παλαιὰν τὰ τέλη τῆς παλαιᾶς διὰ Ἰωάννου παριστάμενα, φησὶ γὰρ ὁ αὐτὸς Μάρκος· ἀρχὴ τοῦ εὐαγγ. Euthym, Theophyl.

[2] Die Unterscheidung des C. a Lap. ist zu künstlich: Sensus igitur est, quod evangelica Christi praedicatio initium habuit tale, quale praedixit Isaias et Malachias; scilicet praedicationem Joannis Baptistae eiusque testimonium de Christo.

rücksichtigen konnte, so zeigte er hier am Anfang um so ausdrücklicher den von Gott geordneten Zusammenhang beider Heilsanstalten.

V. 2 f.* Sehen wir von den textkritischen, unhaltbaren Vermuthungen ab, so finden wir zur Erklärung der Einführung des ganzen Citats unter dem Namen des Jesaias das zeitlich frühere Auftreten desselben (Aug.)[1] oder die Uebereinstimmung der von demselben heiligen Geiste inspirirten Propheten dem Inhalte nach (Beda) genannt. Letztere Erklärung ist aber nur verständlich, wenn man hinzufügt, daß Marcus das Hauptgewicht auf das Citat aus Jesaias gelegt und das andere aus Malachias nur zur Erläuterung hinzugefügt habe (Erasm., Jans., a Lap., Jans. j.), oder überhaupt mit der Stelle des älteren und größeren Propheten argumentire (Fritzsche[2], Bisp., Reischl, J. Grimm, Leben Jesu 2, 97 Anm. 1). Freilich könnte man in diesem Falle die Nachstellung des Malachias erwarten, aber die Voranstellung ist dadurch veranlaßt, daß Jesaias die unmittelbare Beziehung auf das Amt des V. 4 auftretenden Johannes zuläßt. Die Erklärung des Nicolaus von Lyra, Jesaias sei allein genannt, weil sein Zeugniß zuletzt angeführt werde und man die Dinge nach dem Ende zähle, hat schon Maldonat als zu fein und philosophisch zurückgewiesen. Von der gewöhnlichen Deutung entfernt sich auch Schegg nur wenig, indem er die Berufung auf Jesaias (und ihn allein) für eine stehende katechetische Formel erklärt, bei der man blieb, mochte man das prophetische Wort kürzer

---

* Statt ὡς (A D Lachm.), das aus Luc. 3, 4 stammt, ist καθώς (ℵ B L Tisch., Trg.) zu lesen. ἐν τοῖς προφήταις (A) stand in vielen späteren Handschriften (Vallarsi zu Hieron. Matth. 3, 3: Pleraque tamen graeca huius (Marci) evangelii exemplaria ἐν τοῖς προφήταις hoc loco pro ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ praeferunt. Erasm., Jans. s.) und wurde von Victor Ant., Euthym., Theophyl., Malbon. recipirt, ist aber eine Textesänderung zur Beseitigung der im Doppelcitat liegenden Schwierigkeit (Erasm., Jans.). Aus demselben Grunde ist die Conjectur abzuweisen, daß Ἡσαΐᾳ erst später in den Text gekommen sei (Hieron.: nos autem nomen Isaiae putamus additum scriptorum vitio, quod et in aliis locis probare possumus, aut certe de diversis testimoniis scripturarum unum corpus effectum; Euseb., Victor, Mill, Fritzsche). Von gleichem Werthe sind die neueren Vermuthungen, V. 2 und 3 seien spätere Einschiebsel (Lachm., Stud. u. Krit. 1830. S. 844 und praef. p. VI) oder doch erst vom zweiten Herausgeber beigefügt (Ew., Weizs.), oder V. 2 sei vom Evangelisten in den Urmarcus hineingebracht (Holtzm.) oder gar V. 1—3 sei als Gegensatz zu den Evangelien mit Geburtsgeschichten später interpolirt worden (Scholten, Wittichen).

[1] In der Schrift De cons. evv. (Jans.) findet sich nichts darüber. In der unechten Schrift Quaestiones ex novo test. (Ben. III p. 2 append. p. 64) handelt die quaest. 57 darüber: Sciens (Marcus) autem omnia ad auctorem referenda dicta, haec ad Jesaiam revocavit, qui sensum istum prior intimaverat ... ut iungeret verba utriusque prophetae ad unum sensum pertinentia sub prioris prophetae persona. Hieronymus verzichtet auf eine genügende Erklärung: Et quomodo Marcus statim in principio voluminis sui posuit, sicut scriptum est in Esaia propheta: Ecce ego mitto angelum meum quod non scribitur in Esaia ... sed in Malachia novissimo duodecim prophetarum? Solvat hanc quaestiunculam imperitia (—ita) praesumptio, et ego erroris veniam deprecabor (ep. ad Pamm. de opt. 9).

[2] p. 5: Una qua scripturae ἐν Ἡσαΐᾳ τῷ πρ. innocentiam speciose defendas ratio haec est, ut dicas, pertinere ἐν Ἡσ. tantum ad v. 3 re vera ex Jesaia depromta et ex quibus solis scriptor argumentatur. Etwas zu weit geht Klostermann S. 17 f. mit dem Beweis, daß Malachi nur eine Erläuterung des Jesaias gebe. Schon מַלְאָכִי findet sich nur noch im zweiten Theile des Jesaias, und zwar dreimal.

oder länger, wortgetreu oder freier mittheilen, denn der Fehler wird dadurch nur auf die Katecheſe zurückgeſchoben, welche ſich auch von dem größeren Anſehen des Jeſaias leiten ließ. Ob übrigens dieſe Verbindung katechetiſche Form war, wird durch die Parallelen bei Matthäus und Lucas ſehr zweifelhaft gemacht. Daß alle drei Evangeliſten bei dieſem Citate gegen die Gewohnheit, die Namen der Propheten nicht zu nennen [1], den Namen beifügen, weist nicht gerade auf eine ſtehende Formel hin (Schegg, Kloſterm.), ſondern erklärt ſich ebenſo leicht aus der Abhängigkeit, für welche auch der von dem Urtext und den LXX abweichende gleichlautende Text ſpricht. Jedenfalls geht daraus hervor, daß Jeſaias von den heiligen Schriftſtellern am höchſten geſchätzt und am liebſten angeführt wurde. Dieß iſt auch das Richtige an der Erklärung des Patrizzi, ohne daß man mit ihm anzunehmen braucht, daß alle Propheten nach dem erſten benannt wurden. Andere (de Wette, Meyer, Bleek, Weiß) erklären die Stelle durch ein Verſehen des Evangeliſten, worin ſie mit Beda übereinſtimmen, nur mit dem Unterſchiede, daß dieſer dieſes Verſehen als ein vom hl. Geiſte gewolltes darſtellt, durch welches die ſachliche Uebereinſtimmung der Propheten documentirt werde [2]. Da aber auch Meyer und Weiß nach Bengel dieſe Zuſammenfaſſung bei der Verwandtſchaft beider Sprüche und bei der Gangbarkeit ihres Gebrauches um ſo begreiflicher finden, je „copiosior et notior“ Jeſaias ſei, ſo unterſcheiden ſich beide Erklärungen nur noch durch die Annahme einer bewußten oder unbewußten Zuſammenziehung. Waren aber beide Citate ſo häufig gebraucht, ſo konnte Marcus ganz wohl Jeſaias allein nennen, da er den wahren Sachverhalt als bekannt vorausſetzen durfte und nur dem Jeſaias den Vorzug geben wollte. So kommt man ſchließlich wieder auf die alte Erklärung zurück [3].

Der Artikel vor Ἡσαΐᾳ ſcheint wegen des folgenden Amtsnamens überflüſſig zu ſein (Winer 18, 6, 108), weist aber auf den bekannten Jeſaias hin, deſſen Buch man beſitzt (Luc. 3, 4: ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου. Volkm.). Die Erklärung des Citats ſiehe zu Matth. 11, 10 S. 307 f. Es iſt nur noch an das Vorbild zu erinnern, welches dem Propheten in dem Zug Iſraels durch die Wüſte in das Land der Verheißung gegeben war. In geiſtiger Weiſe ſollte der vom Propheten vorausgeſehene Herold des Meſſias in der Wüſte das Volk bereiten, damit dieſes aus der Wüſte der Sünde in das Land der Gnade und Seligkeit gelange. Was aber der Pro-

---

[1] Außer dem bevorzugten Jeſaias, der im Matthäusevangelium ſiebenmal, im Marcusev. zweimal, im Lucasev. zweimal, im Johannesev. dreimal, in der Apoſtelgeſchichte dreimal, im Römerbrief fünfmal genannt wird, wird nur noch Jeremias (dreimal: Matth. 2, 17; 16, 14; 27, 9) und Daniel (einmal: Matth. 24, 15) genannt.

[2] Potuit autem fieri ut animo Marci evangelium conscribentis pro Malachia Jesaias recurreret, ut fieri solet. Quod tamen sine ulla dubitatione emendaret, saltem ab aliis admonitus, qui ipso adhuc in carne vivente hoc legere potuerunt, nisi cogitaret recordationi suae, quae s. Spiritu regebatur, non frustra occurrisse aliud pro alio nomen prophetae, quia ita Dominus hoc scribi constituit. Saunier S. 38. Vgl. Matth. 27, 9 S. 538.

[3] Orig. (in Joann. t. VII. H. p. 117): Ὁ Μάρκος, δύο προφητείας ἐν διαφόροις ἀφωρισμένας τόποις ὑπὸ δύο προφητῶν εἰς τὴν αὐτὴν συνάγων πεποίηκε. καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ.

phet nur im Geiste geschaut hat, das verwirklicht sich leibhaftig in der Person des Täufers. Er ließ den Ruf zur Sinnesänderung erschallen. Da dieses seine prophetische Aufgabe war, so dient das Maleachiwort bloß zur Erläuterung für das des Jesaias, um seine reale Erfüllung in Johannes aufzuweisen. Die amtliche Thätigkeit des Johannes konnte aber allein in Betracht kommen, deßhalb wurde das Jesaiascitat an die zweite Stelle gesetzt[1]. Der Text stimmt bis auf ἔμπροσθέν σου am Schlusse mit Matthäus überein, denn dieß ist bei Marcus mit Unrecht in den textus receptus (A Δ Mjsc. Verss.) gekommen. Nachdem freilich das לְפָנַי des Urtextes (πρὸ προσώπου μου) in den ersten Theil des Citats aufgenommen worden war, konnte das ἔμπροσθέν μου auch als überflüssig weggelassen werden. Da aber Marcus trotzdem nicht nach einem der Texte das πρὸ προσώπου σου zu dem zweiten Gliede herabrückt, so zeigt er allerdings eine Abhängigkeit, die aber mindestens mit gleichem Recht auf das Matthäusevangelium selbst als auf die apostolische Quelle (Weiß) bezogen wird. Da Lucas nicht von Matthäus abweicht, kann er nicht vorausgesetzt werden (Fritzsche). Das bei Lucas und den LXX (ℵ B) fehlende ἐγώ haben Matthäus und Marcus wohl nach dem hebräischen וְהִנְנִי aufgenommen, doch haben auch die LXX Exod. 23, 20, das wörtlich mit dem ersten Theile des Citats stimmt, ἐγώ. Die andere Abweichung des Marcus von Matthäus: ὃς κατασκευάσει statt καὶ κ. ist durch die schwache Bezeugung der Lesart des Matthäus[2] beseitigt und damit fallen auch die Conjecturen, welche Klostermann S. 18 f. für die Aenderung des καί in ὅς bei Marcus aufstellt. Er habe den Zusatz bedeutungslos machen wollen, um φωνή u. s. w. als Apposition zu ἄγγελόν μου zu beziehen. Aber eine Apposition des Objectsaccusativ im Nominativ ist doch selbst für Marcus zu eigenthümlich, denn die beiden anderen Beispiele (7, 19; 12, 40) betreffen wenigstens Participien. — Zu V. 3 vgl. Matth. 3, 3 S. 119, wo bereits bemerkt ist, daß das Citat vom Evangelisten hinzugefügt wurde. Auch hier stimmen Matthäus und Marcus in dem frei aus den LXX genommenen Citat überein. Luc. 3, 4 kann nicht Vorlage sein, da er V. 5 die Stelle erweitert hat.

V. 4.* Ἐγένετο Ἰ. Johannes kam, trat auf, wie Joh. 1, 6: ἐγένετο

---

[1] Mein freundlicher Recensent in der Literarischen Rundschau 1880 Nr. 9 bemerkt gegen meine Erklärung des Jesaiacitats (Matth. S. 120), daß die vox clamantis direct interpretirt werden müsse, weil die Gnade des Messias der Kern der Jesaianischen Stelle sei, indem nach V. 5 Gott in Jerusalem aller Welt seine Herrlichkeit offenbaren wolle. Ich gebe zu, daß die Unterscheidung von „zunächst" und „dann auch direct" formell nicht zulässig ist; was ich aber damit sagen wollte, scheint mir dennoch richtig zu bleiben. Die Hauptsache war dem Jesaias an dieser Stelle, wie im ganzen zweiten Theile seines Buches, die Botschaft von der Erlösung; er kleidete aber seine Prophetien darüber in Bilder ein, welche er aus dem Leben des israelitischen Volkes oder der von ihm geschauten Zukunft desselben entnahm. Die Befreiung aus dem Exil war ein Vorbild für die Erlösung. Den im Exil befindlichen Juden konnte die Prophetie als eine Verheißung der Befreiung aus dem Exil erscheinen, wenn sie auch an sich auf die Erlösung ging. Ich weiß wohl, daß der Universalismus der Propheten in neuerer Zeit stark hervorgehoben wird, und er ist ja zweifelsohne vorhanden; aber für die Juden hatte derselbe wegen des nach Jerusalem verlegten Mittelpunktes immer eine particularistische Färbung.

[2] Die Itala-Codices a b c k; Cop. Syrp Lachm., Tisch. VII, Klostermann.

* ℵ Ewald: Καὶ ἐγένετο = וַיְהִי ist Correctur. Der Artikel vor βαπτίζων (ℵ B L Δ

ἄνθρωπος, wodurch die Einwendungen gegen die absolute Fassung beseitigt werden. Wenn auch Matth. 3, 1. 13 dafür παραγίνεται schreibt, so folgt daraus doch nicht, daß Marcus nicht in gleichem Sinne ἐγένετο schreiben konnte (Schegg, Klostermann, Volkmar). Im Commentar zu Johannes (Haneberg-Schegg 1, 1878 S. 536) erklärt Schegg jetzt auch Joh. 1, 6 mit: es ward, trat auf, erschien, und verwirft die Verbindung des ἐγένετο mit ἀπεσταλμένος = ἀπεστάλη (Chrysost.). Im N. T. kommt überhaupt diese Umschreibung des Verbum mit dem Particip nicht vor (Fritzsche, de Wette, Bleek, Weiß; vgl. 2 Petr. 2, 1; 1 Joh. 2, 18; Winer 45, 5, 328). Bei den Griechen hat γίγνεσθαι in der Bedeutung ankommen, auftreten stets eine präpositionelle oder adverbielle Näherbestimmung (ἐν Xenoph. An. 4, 3, 29; Herod. 5, 33; ἐκεῖ, ἐκεῖσε u. a.; Krüger 66, 1, 6). Daher würde ἐν τῇ ἐρήμῳ sehr gut zu ἐγένετο passen, wenn nur die Lesart kritisch zu rechtfertigen wäre. Durch den Participialsatz wird Johannes näher bestimmt als derjenige, welcher, wie bekannt ist, in der Wüste taufte und predigte. Marcus beabsichtigt nicht, das Auftreten des Johannes zu beschreiben, sondern seinen auf Jesus vorbereitenden charakteristischen Beruf zu betonen. Die Beschreibung der Lebensweise folgt daher gleichsam als Folie dazu erst nach. Wie der Artikel vor den Participien das Taufen und Predigen als etwas Bekanntes hinstellt, so bezeichnet das Präsens der Participien diese Functionen als das stehende Geschäft des Johannes, weßhalb er auch 6, 14. 24 schlechtweg ὁ βαπτίζων genannt wird, während Marcus 6, 25; 8, 28 βαπτιστής schreibt[1]. Die erste Stelle ist kritisch angefochten, an der zweiten vermuthet Weiß eine Abhängigkeit von der Quelle. Da aber die Jünger das Urtheil des Volkes referiren, so ist wahrscheinlich die gewöhnliche Bezeichnung stehen geblieben,

---

Tisch., Ewald, Weiß) ist schwerlich aus Matth. 3, 1 (Meyer), weil sonst auch das gewöhnliche βαπτιστής aufgenommen worden wäre und der Artikel neben καὶ κηρύσσων auffallend ist. Dieses καί haben Ewald, Volkm., Weiß u. a. nach B ausgelassen, weil sie den Artikel nur auf βαπτίζων beziehen und in der Tischendorf'schen Lesart: ὁ βαπτ. καὶ κηρ. keinen erträglichen Sinn finden (Weiß). Allein dieß ist nur richtig, wenn man ὁ βαπτίζων = ὁ βαπτιστής nimmt, wozu man allerdings berechtigt (Gal. 1, 23; Tit. 3, 8; Matth. 2, 10 u. a.; Winer 18, 3, 103 f.; Krüg. 43, 2, 3), aber nicht verpflichtet ist, denn der Artikel kann auch zu beiden Participien bezogen und seine Setzung nach dem zugehörigen Substantiv als Erweiterung, nähere Erklärung desselben betrachtet werden (1 Petr. 5, 20; Ephes. 1, 12; Hebr. 4, 3; 6, 18 u. a. Winer 20, 1 c, 127). Deßhalb hat die gut bezeugte Lesart καί den Vorzug (Klostermann). Sie paßt auch zu A der Rec. Ἰ. βαπτ. ἐν τῇ ἐρ. καὶ κηρ., während D. Verss. lat. Ἰ. ἐν τῇ ἐρ. βαπτ. καὶ κηρ. lesen. Diese Lesart hat zwar die harte Verbindung des βαπτ. mit ἐν τῇ ἐρήμῳ, welche mit V. 2, 3 und 5 nicht harmonirt, aber deßhalb ist sie um so weniger der Emendation verdächtig.

[1] Daß der Täufer in den ältesten Texten bloß Johannes heiße (Scholten S. 152), wird durch Matth. 11, 4. 7. 13; 21, 25. Marc. 2, 18; 6, 18; 10, 32 nicht bewiesen, denn in diesen Stellen fehlt der Beisatz, weil er zur Charakterisirung der Person nicht nothwendig war. Bei der Taufe erscheint er aber in der That als Täufer, und bei der Hinrichtung durch Herodes und im Munde des Volkes war er mit diesem Namen bekannt. Matth. 21, 25. Marc. 11, 30 macht τὸ βάπτισμα den Beisatz βαπτιστής überflüssig. Marc. 6, 18 setzt 6, 14 voraus, während 6, 24 die Worte der Herodias und 6, 25 die ihrer Tochter sind. Im späten Johannesevangelium kommt ὁ βαπτιστής gar nicht mehr vor, weil es sich dort weniger um die Vorbereitung des Johannes auf Jesus als um sein Zeugniß über Jesus handelte.

während Marcus, wo er ändern kann, wegen ſeiner Vorliebe für die Schilderung das von den andern Synoptikern und Joſephus (Antt. 18, 5, 2) allein gebrauchte, den Griechen unbekannte βαπτιστής in das Participium βαπτίζων verwandelt. Die Voranſtellung des ὁ βαπτ. und die Verbindung mit ἐν τῇ ἐρήμῳ fällt auf, denn Matth. 3, 1 hat κηρύσσων ἐν τῇ ἐρ. und V. 2 und 3 verlangen auch bei Marcus dieſe Erklärung, wie V. 5 ἐβαπτίζοντο ἐν τῷ Ἰορδάνῃ Matth. 3, 6 entſpricht. Nachdem aber Marcus einmal Matth. 3, 2 weggelaſſen hatte, ſo mußte er βαπτ. und κηρ. zuſammenfaſſen, und da er im Folgenden nur über βαπτ. Rechenſchaft gibt und dieſes als die Hauptſache in der Thätigkeit des Johannes erſcheint, ſo erklärt ſich dieſe formell unrichtige Voranſtellung[1]. Es zeigt ſich hier dieſelbe compendiariſche Kürze und Ungenauigkeit wie bei den Citaten V. 2 und 3, und will man die Abhängigkeit der Synoptiker nach ſolchen Merkmalen beurtheilen, ſo muß man hier dem Marcus entſchieden ein inferiores Verhältniß zu Matthäus zuſchreiben, obwohl Matthäus genauer referirt. Will man aber das genauere Referat als das abhängige bezeichnen (Volkm.), ſo muß man in den ſpäteren Partien des Marcusevangeliums das Verhältniß umkehren. βάπτισμα μετανοίας = Bußtaufe, d. h. eine Taufe, welche ein Zeugniß der Buße iſt (Janſen)[2], eine Taufe, die zur Buße verpflichtet (Winer 30, 2, 177. Meyer). Beides iſt zu verbinden, aber die Bußpredigt ging, wie ſchon das Sündenbekenntniß beweist, voraus. Alſo nicht: er taufte und erklärte dabei, welche Bedeutung ſeine Taufe habe und in welcher Geſinnung ſie empfangen werden müſſe. Letzteres zeigt ja ſelbſt die Umkehrung an, die auch gemacht worden wäre, wenn nicht βαπτίζων mit ἐγένετο verbunden würde. Ein unmittelbares Ineinanderſein von Buße und Taufe (Keim, theilweiſe Kloſtermann und Weiß) kann nur inſofern zugegeben werden, als auch die Taufe ſelbſt eine Bußübung war und nicht bloß eine Ceremonie[3]. Da vor κηρύσσων der Artikel nicht wiederholt iſt, ſo könnte man βαπτ. μετ. auch als Object zu

---

[1] Erasmus ſucht dieſe Ordnung zu vertheidigen: fortassis et illud annotandum, quod apostoli iubentur prius docere, postea baptizare. Joannes prius baptizare dicitur, deinde praedicare baptismum. Judaeus per caerimonias ducitur ad cognitionem, christianus prius discit. Allein damit iſt ἐν τῇ ἐρήμῳ nicht erklärt. Noch weniger iſt der Grund in der Vorſicht, eine Häufung der Beſtimmungen zu vermeiden, welche die nachdrückliche Hervorhebung von βάπτισμα μετ. εἰς ἀφ. ἁμ. unmöglich gemacht hätten, zu ſuchen (Kloſterm. S. 21). Richtiger Janſen: Ordo inversus. Marcus konnte weder im Taufen an ſich, noch im Taufen in der Wüſte eine Erfüllung der Weisſagung erblicken, begnügte ſich aber mit der allgemeinen Angabe.

[2] So auch Wünſche S. 385, der in der Taufe für die Bußfertigen (טְבִילַת תְּשׁוּבָה) eine Unterſcheidung von der Taufe der Proſelyten (ט' גֵּרִים) und für die Verunreinigten (ט' טְמֵאִים) nach Maimon. Mikroth III, 1 findet. Es iſt aber fraglich, ob dieſe Taufen ſo weit hinaufreichen (Volkm.) und früher nicht als einfache Waſchungen (Luſtrationen) galten, wie es bei der letzteren in die Augen ſpringt, bei der andern wahrſcheinlich iſt. Vgl. Matth. S. 123.

[3] Darnach möchte ich auch das Matth. 3, 11 S. 128 über εἰς μετάνοιαν Geſagte ergänzen. Es bezeichnet nicht die Erweckung der Bußgeſinnung, ſondern die Erhaltung und Stärkung derſelben, wie Euthym. zur Stelle richtig erklärt. Orig. (in Joann. t. VIII H. p. 124): Ματθαῖος τούτῳ προσέθηκε τό· εἰς μετάνοιαν, διδάσκων τὴν ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος ὠφέλειαν ἔχεσθαι τῆς προαιρέσεως τοῦ βαπτιζομένου, τῷ μετανοοῦντι μὲν ἐγγινομένην, μὴ οὕτω δὲ προσίοντι εἰς κρῖμα χαλεπώτερον ἐσομένην.

:ίζων beziehen (vgl. 10, 38. 39, Kloſtermann), aber es iſt nicht noth-
ıdig, weil der eine Artikel eben beide Thätigkeiten als die den Beruf des
ɔannes bezeichnenden zuſammenfaßt. εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν hat den Exegeten
:e Schwierigkeiten bereitet. Die Einen erklären es von einer wirklichen
ndenvergebung, ſei es, daß ſie den Johannes die Taufe im Namen des
ſtigen Meſſias ſpenden laſſen (Ambr.[1], Petr. Lomb.), oder der Taufe an
dieſe Wirkung zuſchreiben (Prudent., die Reformat., viele neuere Prot.).
ein dieſe Anſicht, welche offenbar Apg. 19, 3 ff. widerſpricht, trat nur
einzelt auf und war durch ein Mißverſtändniß von 19, 4, das auch Hiero-
nus (in Joel c. 2, 28 sqq. Vall. 6, 202) theilte, veranlaßt, indem
ιρχόμενον zu ἐβάπτισεν ſtatt zu πιστεύσωσιν bezogen wurde. Hieronymus
a. negiren denn auch dieſe Wirkung der Johannestaufe[2]. In der Er-
rung von εἰς ἄφεσιν gehen aber die katholiſchen Exegeten wieder auseinander,
em ſie (Gregor, Beda) κηρύσσων betonen oder (Euth., Theophyl., Janſ.,
ılb., a Lap. u. a.) εἰς ἀφ. mit μετ. oder κηρ. allein verbinden, aber dem
sdruck nur eine präparatoriſche Bedeutung zuſchreiben. Die erſte Er-
rung iſt zu gekünſtelt (quia dare non poterat, praedicabat. Beda),
o bleibt nur die zweite übrig, um von einer Vermittlung des Pſeudo-
ɛronymus zu ſchweigen[3], die auch Thomas mit andern für annehmbar
lt. Verbindet man εἰς ἀφ. mit μετανοίας (Thom., Janſ., Kloſterm.), ſo
ıt der Vorbereitungscharakter ſtärker hervor. Die Verbindung mit κηρύσσων
ırde conſequenterweiſe zur Anſicht Beda's führen. Iſt aber demgemäß
ſe Beziehung unſeres Ausdrucks auf die durch den Meſſias zu bewirkende
ndenvergebung (Fritzſche, Meyer, Volkm.) nicht als dogmatiſche Eintragung
bezeichnen (Weiß), ja ſchon durch manche Vorbilder im A. T., wie den
ırchzug durch das rothe Meer und die Bedeutung des Waſſers im A. T., nahe
egt[4], ſo iſt doch zuzugeben, daß der Ausdruck dem chriſtlichen Taufbegriff
gepaßt worden ſein konnte (Apg. 2, 38). Sachlich unterſcheidet der Täufer
)ſt ſtreng zwiſchen ſeiner Waſſertaufe und der Geiſtestaufe des Meſſias.

---

[1] In advenientis Jesu, non in suo baptizavit nomine (de Spir. s. I c. 3). Doch
erſcheidet Ambr. an andern Stellen: Aliud fuit baptisma poenitentiae, aliud gratiae
(in Luc. II, 79). Baptismus ergo Joannis oculus suppliciorum est: baptismus
risti, oculus gratiarum (in Ps. 37, 3). Diximus oculum suppliciorum esse, qui
evidens futura supplicia peccatorum gerendam annuntiet poenitentiam. . . Ad
)tismum enim veniebat qui habebat oculum suppliciorum; ad Christi autem ba-
smum venit qui videt gratiam. Die Nachlaſſung der Sünden iſt auch in dieſen
:llen nicht negirt.

[2] Advers. Lucifer. (Opp. II, 178): Joannis baptisma non tam peccata dimisit,
am baptisma poenitentiae fuit in peccatorum remissionem i. e. in futuram rem,
ae esset postea per sanctificationem Christi subsecutura. Ebenſo Victor Ant.
ıtena Cr.): Οὐ τὴν δωρεὰν χαριζόμενος, ὅπερ ἦν ἄφεσις, ἀλλὰ προπαρασκευάζων τὰς
χὰς τῶν μελλόντων δέχεσθαι τὸν τῶν ὅλων θεόν. τὸ μὲν γὰρ Ἰωάννου βάπτισμα διὰ μετα-
ας ἐκάθηρεν εἰς εὐτρεπισμὸν ἁγιασμοῦ· τὸ δὲ τοῦ Χριστοῦ, διὰ χάριτος ἡγίαζεν εἰς τε-
ωσιν. Zu Matth. 1, 9 nennt er es ἀτελέστερον τοῦ ἡμετέρου, τοῦ δὲ Ἰουδαϊκοῦ ὑψη-
τερον.

[3] Gratia datur, qua peccata gratis dimittuntur: quod autem consummatur per
onsum, initiatur per paranymphium (sc. Joannem).

[4] J. Grimm, Leben Jeſu 2, 105. Mein Commentar zu Matth. S. 123.

Das Tridentinum beſtimmt: Si quis dixerit, baptismum Joannis habuisse eandem vim cum baptismo Christi, a. s. (Sess. VII. can 1 de bapt.).

V. 5.* Nachdem Marcus das Auftreten des Täufers kurz berichtet hat, gibt er eine Schilderung ſeines Erfolges mit dem beſchreibenden Imperfectum. Da die ascetiſche Lebensweiſe erſt V. 6 dargeſtellt wird, ſo kann dieſelbe bei Marcus nicht als Grund des Zulaufes gelten. Dieſen muß die bei den ſtarken meſſianiſchen Erwartungen zündende und durch die Erſcheinung des Predigers unterſtützte (Volkmar) Bußpredigt veranlaßt haben, welche in V. 4 nur durch das Participium angedeutet iſt. Matthäus (3, 2) ſchickt die Bußpredigt voraus und Lucas (3, 3) berichtet, daß der Täufer zum Zwecke der Predigt von der Bußtaufe in die ganze Umgebung des Jordans gekommen ſei. Beide geben alſo eine treffendere Schilderung als Marcus, der ſich in der Vorgeſchichte auf aphoriſtiſche Andeutungen beſchränkt. Ἰουδαία iſt Adjectiv und iſt Joh. 3, 22 mit γῆ, Apg. 16, 1; 24, 24 mit γυνή verbunden. Die Vulg. überſetzt: Judaeae regio, weßhalb Erasmus Ἰουδαία für ein Subſtantiv erklärt, wie es Matthäus (3, 5) nach den LXX (2 Chron. 17, 19) genommen hat. Marcus hat aber das ἡ γῆ Ἰούδα (1 Kön. 12, 32. 2 Kön. 24, 2) gräciſirt. Ἰουδαῖος bezeichnet das, was zum jüdiſchen Volke gehört (Apg. 10, 28; 22, 3). Die LXX gebrauchen es nur 1 Macc. 2, 23 (ἀνὴρ Ἰουδαῖος) adjectiviſch, Joſephus ſchreibt Ἰουδαϊκός (Antt. 20, 11, 1); ebenſo 2 Macc. 8, 11; 13, 21; Tit. 1, 14. Χώρα iſt im Gegenſatz zu Jeruſalem die ganze judäiſche Landſchaft, nach dem römiſchen Sprachgebrauche ganz Paläſtina. Vor dem Exil hießen die Angehörigen des Reiches Juda Judäer, ſeit demſelben war dieſe Bezeichnung auf alle Juden übergegangen, weil der Stamm Juda zuerſt zurückgekehrt war (Joſ. Antt. 11, 5, 7). Im Johannesevangelium werden die Bewohner Judäa's im Gegenſatz zu den Galiläern und Samaritern ſo genannt. Wegen der durch χώρα angezeigten Gegenüberſtellung kann καί vor οἱ Ἱερ. nicht = und namentlich, beſonders erklärt werden. Daß Marcus zuerſt nach einem gangbaren Tropus das Land perſonificirte (Gen. 41, 57), dann aber abweichend von Matthäus bei Ἱερ. den Tropus verließ, kann vielleicht in dem Streben nach Variatio oder wahrſcheinlicher in der Betonung des Ἱερ. ſeinen Grund haben[1]. Auf die heidenchriſtlichen Leſer mußte die Nachricht, daß ſelbſt die gebildeten Bewohner der Reſidenz zahlreich zum Täufer hinausſtrömten, einen tiefen Eindruck machen. Darum iſt πάντες wohl nachgeſtellt, denn in der Nachſtellung zu einem articulirten Namen erhält πᾶς die Bedeutung eines Prädicates. Vielleicht hat dieſe Individualiſirung auch für die Aufeinanderfolge Judäa, Jeruſalem entſchieden, da Matthäus die umgekehrte hat. Ein beſtimmtes Geſetz läßt ſich darin nicht erkennen,

---

* Ἐξεπορεύοντο (L) iſt Emendation wegen der Mehrzahl der folgenden Subjecte. πάντες iſt mit ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. hinter Ἱερ. zu ſtellen und mit dieſem zu verbinden. Wäre das auffallende ἐβαπτ. πάντες der Rec. umgeſtellt worden, ſo wäre auch πάντες der Conformität mit πᾶσα ἡ Ἰ zu lieb vor Ἱερ. geſetzt worden.

[1] Fritzſche: Et (quod, ut memorabile, diserte monendum esse videbatur) Hierosolymarum incolae ad eum egressi sunt. 16, 7. Joh. 2, 1. Pſ. 18, 1. Virg. Aen. 1, 30. Volkmar.

denn im A. T. ist Jerusalem bald voran- (Jes. 3, 1; 5, 3), bald nachgestellt (Jes. 1, 1; 2, 1; 2 Kön. 18, 22). πᾶσα und πάντες sind eine gewöhnliche populäre Hyperbel[1]. Matthäus hat πάντες bei Ἱερ. weggelassen, aber nicht wegen der Reflexion auf Marcus, sondern weil seine Anrede an die Pharisäer und Sadducäer diese Restriction nahe legte. Der Zusatz ἐν ποταμῷ ist nicht im Interesse der nichtpalästinischen Leser gemacht, sondern eine gewöhnliche sogen. synthetische Apposition (Krüger 50, 7, 1) = im Jordansstrome. ἐξομολογεῖσθαι = offen, laut bekennen ist nicht ungewöhnlich (Jos. Antt. 8, 4, 6: ἐξομολογουμένων τὰς ἁμαρτίας. Apg. 19, 18; Jac. 5, 16)[2]. Daher beweist der Gebrauch desselben Matth. 3, 6 keine Abhängigkeit von Marcus, wenn auch Matth. 11, 25 dasselbe Wort in der Bedeutung preisen, danken gebraucht hat, denn diese war ihm aus den LXX (Ps. 30, 5, 106, 47 u. a.; Matth. S. 314) geläufig. Das Participium kann auch hier nicht mit: unter der Bedingung daß aufgelöst werden, sondern zeigt bloß die Gleichzeitigkeit an: indem sie u. s. w.

V. 6.* Ἦν ἐνδ. ist nicht für das Plusquamperfectum zu nehmen, sondern ist einfache Umschreibung des Verb. fin., um das Dauernde zu bezeichnen. Dieser bei Marcus oft wahrnehmbare Gebrauch ist auch den Griechen nicht fremd, wurde bei den Späteren häufiger und ist dem Aramäischen ganz eigen (Winer 45, 5, 327; Krüger 56, 3, 1). τρίχας καμήλου ist Accusativ des Objects zu ἐνδ. nach bekannter griechischer Construction der Verba mit doppeltem Accusativ (Krüger 52, 4, 2 ff.; Bäumlein § 435, Anm. 2). Er war gekleidet in Kameelhaare, d. h. in ein Gewand aus Kameelhaaren (Matth. 3, 4)[3], wie auch wir sagen: in Seide, Wolle u. s. w. gekleidet sein. Ein solches Gewand hatte die Form eines Sackes (שַׂק Jes. 20, 2; Gen. 42, 25; Apok. 6, 12), lag eng an und wurde nie — auch nicht bei Nacht — abgelegt. Da das Vorbild des Täufers, der Prophet Elias, 2 Kön. 1, 8 als ein haariger Mann mit ledernem Gürtel dargestellt wird, so wird auch von ihm angenommen, daß er ein solches Kleid trug, allein nach Zach. 13, 4

---

[1] Mit Unrecht bestreitet Fritzsche wegen der von ihm nicht recipirten Lesart Ἱερ. πάντες diese Erklärung und stellt ihr die seinige: excluso nullo, sine discrimine entgegen. Denn die Nachstellung negirt die Betonung (Krüg. 50, 11, 9). οἱ στρατιῶται πάντες oder οἱ πάντες στρατιῶται = τὸ πᾶν, τὰ πάντα, insgesammt, im Allgemeinen. πάντες οἱ ἄνθρωποι oder οἱ ἄνθρωποι πάντες entweder die Gesammtheit bestimmter, aus dem Zusammenhange bekannter Gegenstände, oder die Gesammtheit von Gegenständen im Gegensatz zu andern, oder mit Rücksicht auf eine bestimmte Lage der Dinge. Dagegen οἱ πάντες ἄνθρωποι oder ἄνθ. οἱ πάντες, alle ohne Ausnahme (Kühner II, § 685 Anm. 2. § 489).

[2] Euthym. zu Matth. 3, 11: ἐξομολογουμένους αὐτοὺς, εἰκὸν μετανοοῦντας, ἐβάπτιζε. διότι μετενόησαν ist eine Abschwächung des Begriffes, wenn auch das Weitere: καὶ ἦν τὸ τοιοῦτον βάπτισμα ἀπόδειξις μετανοίας richtig ist.

* Ἦν δέ ist gewöhnliche Emendation für καὶ ἦν (ℵ B L Vulg. Lachm., Tisch., Trg.); statt ἐσθίων ist ἔσθων (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) zu lesen, das eine seit Homer gebräuchliche, aber in der Prosa sehr seltene Form ist (Krüger, II, 39 S. 125), die auch bei den LXX (Lev. 17, 10; Jes. 9, 20. Vgl. Winer 15, 82; Buttm. S. 51) vorkommt. Der Artikel vor Ἰωάννης ist nach ℵ B L Tisch., Trg. aufzunehmen. Der emendirte Text läßt den Artikel gern aus.

[3] Clemens Alex.: Ἐν ... τριχῶν καμηλείων πλέγμασιν περιπεπάτησαν (Strom. 4 p. 221 Sylb.).

iſt אִישׁ בַּעַל שֵׂעָר (ἀνὴρ δασύς) = ein mit einem Pelz bekleideter Mann zu erklären. Deßhalb hat ſich wohl Matthäus mit Rückſicht auf ſeine mit dem A. T. beſſer vertrauten Leſer genauer ausgedrückt. Zu μέλι ἄγριον vgl. Matth. S. 122 [1]. Das Bild des Täufers iſt von Marcus durch die Imperfecta maleriſch geſchildert, enthält aber die Hauptzüge wie bei Matthäus. Johannes iſt eine lebendige Predigt durch ſeine Kleidung und Nahrung. Je großartiger er aber durch ſein ascetiſches Leben erſcheint, deſto bedeutungsvoller wird die ihn ſo demüthigende Vergleichung mit ſeinem Nachfolger. Darin beſteht ja auch der Hauptzweck des Marcus in dieſer Vorgeſchichte, alles nicht auf Jeſus Hinweiſende läßt er beiſeite.

V. 7. Ἔρχεται ſteht voran, um das baldige Kommen des Nachfolgers hervorzuheben. Marcus wird dadurch nicht bloß anſchaulicher als Matthäus (3, 11: ὁ ὀπίσω μου ἐρχόμενος), ſondern auch für ſeine Leſer verſtändlicher, weil ſie den auf den Meſſias bezüglichen Ausdruck ὁ ἐρχόμενος nicht ohne Weiteres verſtehen konnten. Zuerſt mußte er ſagen, daß einer kommt, und dann erſt, was für einer. Iſt er aber dem Matthäus gegenüber ſecundär, weil „in ihm allein das Motiv und der volle Umfang dieſer Abweichungen von der Quelle klar zu Tage liegt“ (Weiß), ſo erweist er ſich als einen reflectirenden Schriftſteller und hat man auch an andern Stellen das Recht, hierauf zu recurriren. ὀπίσω μου iſt Matth. 3, 11 temporell (Luc. 3, 16 fehlt es), hat aber hier jedenfalls eine locale Färbung, wodurch ein ſchönes Wortſpiel mit ὁ ἰσχυρότερος entſteht, da ſonſt der Stärkere vorangeht. ἱκανός vom Stamme Fιx (ἵκω, ἱκνέομαι, ἱκάνω, ἱκέτης u. ſ. w.) heißt zukömmlich, zureichend [2], alſo hier tauglich, tüchtig, befähigt (Erasmus, Janſen, Fritzſche, Schegg, W. Grimm), nicht werth oder würdig (Chryſoſt., Jt., Vulg., Reiſchl, Bisp., Weizſ., J. Grimm u. a.). In dieſer Bedeutung kommt es weder in der heiligen Schrift (Matth. 8, 8; Luc. 7, 6; 1 Kor. 15, 9; 2. Kor. 2, 16; 3, 5; 2 Tim. 2, 2), noch bei den Griechen (Paſſow, Krüger 48, 13, 1; 55, 3, 3; 68, 42, 3; Kühner 639) vor [3]. κύψας λῦσαι τὸν ἱμάντα = ſich bückend den Riemen der Sandalen löſen iſt wieder ein maleriſcher Ausdruck des Marcus, welcher die tiefe Unterwürfigkeit des Täufers noch weit plaſtiſcher ausdrückt als das βαστάσαι des Matthäus. ἱμάς iſt der Riemen, mit welchem die Schuhe (Sandalen) an dem Fuße befeſtigt wurden (Jeſ. 5, 27) [4]. Das

---

[1] Diod. Sic. 19, 104: Φύεται ... ἀπὸ τῶν δένδρων καὶ μέλι πολὺ τὸ καλούμενον ἄγριον. Strabo 15 p. 694 (über Indien): Εἴρηκε (Νέαρχος) δὲ καὶ περὶ τῶν καλάμων, ὅτι ποιοῦσι μέλι, μελισσῶν μὴ οὐσῶν. Plinius h. n. 19, 8: Saccharum et Arabia fert, sed laudatius India. Est autem mel in arundinibus collectum, cummium modo candidum, dentibus fragile. Schuſter-Holzammer (Bibl. Geſch. 2, 1878 S. 69) und J. Grimm (Leben Jeſu 2, 102 Anm.; nach Tristram, The Land of Israel p. 88) entſcheiden ſich wieder für den Honig von wilden Bienen.

[2] Curtius, Grundzüge der griechiſchen Etymologie, 3. A. 1869 S. 132.

[3] Orig. (in Joann. t. VIII H. 126): Οὐ ταυτὸν δὲ τὸ μὴ εἶναι ἱκανόν, τῷ μὴ εἶναι ἄξιον ἀναγράφει ὁ Ἰωάννης· δυνατὸν γὰρ μὴ ὄντα ἄξιον γενέσθαι ἱκανόν· δυνατὸν δὲ καὶ ἄξιον ὄντα μηδέπω εἶναι ἱκανόν.

[4] Victor Ant. (Cat. Cr.): ἱμάντα φησι τὸν σφαιρωτῆρα τοῦ ὑποδήματος. Xen. Anab. 4, 5, 14; Suidas: ἱμὰς σφαιρωτὴρ σανδαλίου, ζανίχιον, οἷον τὸ λώριον τοῦ ὑποδήματος. Vgl. Gen. 14, 23 שְׂרוֹךְ נַעַל = σφυρωτὴρ ὑποδήματος. Der Plural τῶν ὑποδ. ſtatt des Singulars τοῦ ὑπ. Joh. 1, 27 iſt ohne Abſicht gebraucht. Der Singular iſt alſo an letzterer

chäft, die Sandalen an- und abzubinden (λύειν), hatten die niedrigſten aven (Orig., Euthym., Winer R.-W. 1, 428)[1]. αὐτοῦ nach dem Relativ ſteht pleonaſtiſch. Auch im Griechiſchen findet ſich bisweilen dieſer Pleo- mus[2], doch kaum ſo nahe gerückt, oder nur zu beſonderem Nachdruck. häufige Gebrauch im N. T. iſt deßhalb aus dem Hebräiſchen zu erklären. V. 8. Μέν nach ἐγώ und ἐν vor ὕδατι ſind aus Matthäus. Marcus igt jetzt die Erklärung zu ἰσχυρότερος. Der große Unterſchied beſteht in weſentlich verſchiedenen Wirkung der beiderſeitigen Taufen. Marcus ſagt ττισα, weil er durch das Präſens ἔρχεται den Abſchluß der Johanneiſchen itigkeit als ſehr nahe bevorſtehend bezeichnet hat (Weiß). Die Erklärungen i hiſtoriſchen Standpunkte des Referenten (Volkm.) oder von der Bezeichnung einmaligen Handlung (Sevin) oder der Beziehung auf die bereits Ge- ten (Schegg) ſind ungenügend. Letzteres war bei den anderen Synop- n, welche das Präſens haben, ebenſo der Fall. Deßhalb iſt aber ἐβαπ- auch nicht als urſprünglich zu bezeichnen und ebenſo wenig aus ὑμᾶς tth. 3, 11 zu ſchließen, daß Matth. 3, 7—10 ein ſpäteres Einſchiebſel (Scholten S. 17). Denn ob man nach Lucas (7, 30) annehme, daß gar keine Phariſäer, oder nur eine Minderzahl, taufen ließen, ſie kamen ἐπὶ τὸ βάπτισμα hinaus, und Johannes, der eben im Taufen begriffen (V. 6), konnte ganz wohl ὑμᾶς βαπτίζω ſagen, um allgemein das Taufen Juden, nicht ſpeciell der Phariſäer zu erwähnen. Die Aufnahme des chnitts 7—10 hängt bei Matthäus freilich mit ſeinem Zwecke zuſammen, deßhalb mußte ihn Marcus auslaſſen, wenn er ihm auch vorlag. ὕδατι Dat. instr. wie Luc. 3, 16; 11, 16; Apg. 1, 5. Gewöhnlich ſteht ἐν iner 31, 8, 204). Zwar läßt Marcus πυρί weg, weil er auf die jüdiſche hältniſſe berückſichtigende Androhung der Feuerſtrafe nicht eingehen wollte den Heidenchriſten mehr an der Gnade für die Gläubigen als an der afe der ungläubigen Juden gelegen war, aber dennoch muß ἐν πνεύματι vor Allem von dem reinigenden Geiſte verſtanden werden, da hierin tertium comparationis mit der Johannestaufe liegt. Dieſe waſcht nur erlich den Körper ab und bereitet den Geiſt vor, jene aber reinigt und igt den ganzen Menſchen nach Leib und Seele. Es unterliegt allerdings em Zweifel (Jeſ. 44, 3; Joel 3, 1 ff.; Apg. 2, 16 ff.), daß der Geiſt die meſſianiſche Zeit hauptſächlich als Princip der Geiſtesgaben in Betracht mt, durch welche jeder Einzelne zum Dienſte Jehova's ausgerüſtet wird eiß), allein dieſe Geiſtesgaben werden auch in den pauliniſchen Briefen

---

lle nicht zu preſſen. Orig. (l. c. 127): οὐδαμῶς ἀξιός εἰμι λῦσαι τὸν ἱμάντα, οὐδὲ ι τὴν ἀρχήν, κἂν τοῦ ἑνὸς ὑποδήματος. Gegenüber der allegoriſchen Erklärung von Menſchwerbung, die man bei Beda nachleſen kann, bemerkt Euthym.: κατὰ δὲ τὴν ιρὰν ἑρμηνείαν ἱμάντα λέγει τὸν ἐκ λώρου δεσμόν.

[1] Vgl. auch Victor Ant. und Chryſoſt. in Matth. H. 11, 4. Darnach iſt es un- ig, daß die Annahme eines für dieſe niederen Dienſte beſtellten niederen Knechtes nur exegetiſche Mythe aus unſerer Stelle und den Parallelen ſei und das λῦσαι τὸν ἱμ. Dienſt des Pförtners bezeichne, um dem Ankömmling das Fußbad zu geben (Volk- : S. 31).

[2] Plat. Prot. 30. Conv. 413, 2. Fritzſche p. 14. Paſſ. I, 453 b. Win. 22, 4 b, . Euthym.: τὸ οὗτινος αὐτοῦ σύνηθες παρ' Ἑβραίοις, ὡς τὸ (Pſ. 9, 28; 89, 6).

von dem in der Taufe empfangenen Geiste der Heiligung unterschieden. S aber die Worte des Täufers die volle Erkenntniß und Offenbarung trinitarischen Geheimnisses voraussetzen (J. Grimm 2, 114, Anm. 4) eingetragen. Diese Offenbarung läßt sich nur aus der Erscheinung bei Taufe Jesu erklären (Matth. S. 130).

§ 8.

Die Taufe und Versuchung Jesu.

1, 9—13 (Matth. 3, 13—4, 11. Luc. 3, 21. 22. 4, 1—13).

Da Marcus den Johannes bloß genannt hat, um mit ihm auf die Gott geordnete Vorbereitung der neuen Heilsanstalt in Christo hinzuwei so hält er sich nicht bei der Schilderung der Thätigkeit und des Erfol desselben auf, sondern eilt zu der Einführung desjenigen, dem Johannes Wege zu bahnen hatte. Ohne einen strengen Zusammenhang anzudeuten, fü er Jesus mit der allgemeinen Formel καὶ ἐγένετο ἐν ἐκ. ταῖς ἡμ. in die schichte ein, während Matthäus (3, 13) wenigstens sein τότε beifügt, Lu (3, 21) den Herrn mitten in die von Johannes getaufte Menge hineinst Obwohl die Evangelisten in ihren Berichten über Johannes nur Judäa Jerusalem nennen, so liegt doch die Vermuthung nahe, daß der Zug Jordan hin auch die Galiläer ergriffen habe. Diese Vermuthung wird d die Nachricht des Johannesevangeliums (1, 35 ff.) und durch die Anfr Jesu an seine Zuhörer in Galiläa (Matth. 11, 8; Luc. 7, 24) bestät Jesus konnte sich diesem Zuge um so weniger entziehen, als er gekom war, alle Gerechtigkeit zu erfüllen, und bei dieser Gelegenheit in sein mes nisches und königliches Amt feierlich eingeweiht werden sollte. Aber di Zusammenhang mit der Stellung Jesu zum israelitischen Volke interessirt Leser des Marcus wenig. Ihnen ist es nur vonnöthen, zu zeigen, wie Je vom Himmel selbst als Gottessohn erklärt und damit für die Gründung neuen Reiches bestellt und eingeweiht wurde. Nach einem weiteren Gru für die Taufe Jesu, welche fast durch eine zufällige Anwesenheit Jesu ver laßt worden zu sein schien, fragten sie nicht.

An die Taufe schließt sich aber bei allen Synoptikern[1] die Erzähl von der Versuchung an, welche Marcus so compendiarisch erwähnt, daß Bericht jetzt fast allgemein für secundär gilt (Holtzm. S. 69; Weiß S. 5 sofern nicht die mythologische Erklärung von Strauß acceptirt und ihr lieb in Marc. 1, 13 noch die „ihre ersten unentwickelten Anfänge aufweise Erzählung" gefunden wird, „deren Inhalt die Berichterstatter für wirkl Geschichte hielten und als solche wiedergeben" (Meyer, Comm. zu Ma

[1] Für die Auslassung bei Johannes gibt schon Origenes als Grund an: Joan enim, qui a Deo exordium fecerat (1, 1): nec poterat divinae generationis ordi texere, sed tantummodo quod ex Deo et cum Deo esset expresserat, adiecit: verbum caro factum est. Porro quia Deus tentari non potest, de quo ei erat ser ideo tentari a diabolo non introducit (Hom. 29 in Luc. ap. Hieron. VII p. 337)

4. Aufl. 1876 S. 123), wogegen aber selbst Holtzmann bemerkt, daß das rische Product der Sagenbildung nicht im abstracten Factum, sondern in er Ausmalung concreter Sagen zu suchen sei. Andere sind deßhalb für die Ursprünglichkeit bei Marcus, um durch Preisgabe der Schale den Kern zu etten (Krabbe, W. Hofmann, Ullmann, Weisse, Ewald), wobei sie aber mit er festgehaltenen Sündelosigkeit immer in's Gedränge kommen, weil eine nnere Einwirkung des Satans mit derselben schwer vereinigt werden kann. ünefeld[1], der sonst auf Seiten Holtzmanns steht, erklärt sich hier (S. 33 ff.) war gegen Holtzmann für Marcus, weist aber mit Weiß die ausführlichen Versuchungsgeschichten den λόγια zu, obwohl er die Kenntniß derselben bei Marcus nicht voraussetzt. Er entscheidet sich auch (S. 38 f.) für die Reihenfolge der Versuchungen bei Lucas, weil dieser auf historische Akribie sehe und sein Bericht unlogisch, die Klimax störend sei, während Matthäus nach „örtlich-realer und logischer Klimax" ordne[2]. Er stellt aber dazu die Hypothese auf, daß bei Matthäus und Lucas Versuchungen, die an den Herrn zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten herangetreten sind (Verklärung, Gethsemane), um ihn auf einen falschen Messiasweg zu bringen, in der bedeutungsvollen Dreizahl zusammengefaßt worden seien, um den einzig-artigen Charakter Jesu, die freie Verzichtleistung auf die dem Gottessohne rechtmäßig zustehende Herrlichkeit zur klaren Erkenntniß für Alle zu bringen. Hieran ist aber nur der Gedanke richtig, daß Versuchung, Verklärung und Todeskampf miteinander in innerlicher Beziehung stehen, die Entsagung des Herrn auf Besitzergreifung der messianischen Herrschaft ohne schweren Kampf zum Bewußtsein bringen. Die Versuchung hat also wohl eine große Bedeutung im Leben des Herrn, da sie die Ueberwindung des Feindes, die factische Erweisung der Unsündlichkeit (ἀναμάρτησις) Jesu ist und eine schöne Parallele zu dem Vorgange im Paradiese darbot. Aber zur öffentlichen Thätigkeit Jesu gehörte sie nicht und deßhalb begnügt sich Marcus mit der kurzen Erwähnung. Daher kann ich auch die Vergleichung mit 16, 17 f. (J. Grimm 2, 185 Anm.) nicht als charakteristischen Zug für die planvolle Anlage des Marcusevangeliums anerkennen. Mit Bezug auf die Dämonen paßt 1, 23 ff. besser als Parallele zur Thätigkeit der Apostel. Die Versuchung hat aber auch eine innere Verwandtschaft mit dem Vorgange bei der Taufe. Diese ist die Offenbarung Gottes, die Versuchung die Offenbarung des Teufels und beide sind als reelle Vorgänge, nicht bloß als Visionen oder innere Erlebnisse zu betrachten. Hinsichtlich der Taufe habe ich das Nöthige schon im Comm. zu Matth. S. 130 f. gesagt, in Betreff der Versuchung (S. 134 f.) will ich noch beifügen, daß im Alterthum nur ganz vereinzelte Stimmen für eine geistige Auffassung angeführt werden können. Gewöhnlich nennt man Origenes bei der dritten Versuchung (nach Matthäus), es trifft aber nicht einmal zu, denn auch hier

[1] Die Versuchungsgeschichte nach ihren geschichtlichen Grundlagen untersucht. Berlin 1880. Zur älteren Literatur erwähne ich noch: Nebe, Die Versuchung des Herrn eine äußere Thatsache. Wetzlar 1857. Engelhardt, De Jesu Christi tentatione commentatio. Dorpat 1858. Kluge, Zur Apologie der Versuchungsgeschichte, Jahrb. f. deutsche Theol. 1878, 1. H.

[2] S. 72: „Nicht dem besseren klimaktischen Verhältniß allein, sondern in erster Stelle der Sorge um die unverkürzte Ehre des Herrn ist daher die Umstellung bei Matthäus zuzuschreiben."

nimmt Origenes eine perſönliche Erſcheinung des Teufels an, nur erklärt er die regna mundi von den Menſchen[1] und erwähnt den Berg gar nicht. Theodor von Mopſueſtia verwandelt dieſen in ein Phantaſiegebilde[2]. Sonſt wurde die Verſuchungsgeſchichte von den Vätern und ſpäteren Exegeten bis zur Zeit des Rationalismus als ein realer Vorgang betrachtet.

V. 9. Καὶ ἐγένετο = וַיְהִי. ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις = בַּיָּמִים הָהֵם (vgl. Matth. 3, 1 S. 117)[3]. Beides zuſammen dient zu einer allgemeinen Zeitbeſtimmung, ſo daß, wie häufig nach dem pleonaſtiſchen hebraiſirenden καὶ ἐγένετο das verb. fin. ohne καί angereiht wird (4, 4; Matth. 7, 28; Luc. 1, 23 u. a.). Sonſt ſteht entweder καί mit verb. fin. (2, 15 vulg.) oder der Infinitiv (2, 23; Luc. 6, 1. 6. Apg. 19, 1)[4]. Schon wegen des hebr. Sprachgebrauchs iſt dieſe Formel dem Urmarcus nicht abzuſprechen (Scholten), ohne daß ſie erſt von ihm in den Matthäus gekommen ſein muß (Weiß). Das ἐν ταῖς ἡμέραις wird zwar auch von der Zukunft gebraucht (Matth. 24, 19; Apg. 2, 18; Apok. 9, 6) und wird auch hier von einzelnen Exegeten auf das Folgende bezogen[5], allein es kann hier nur die Zeit der Thätigkeit des Täufers gemeint ſein[6]. Von einer längeren Vergangenheit[7] kann noch weniger die Rede ſein. ἀπὸ Ναζαρέτ iſt mit ἦλθεν zu verbinden, weil bei der Verbindung mit Ἰησοῦς der Artikel (ὁ ἀπὸ N.) zu erwarten wäre (15, 43). Daß Ἰησοῦς wie V. 4 Ἰωάννης ohne Artikel ſteht, hat kaum einen beſondern Grund, da die Schriftſteller hierin keinen beſtimmten Regeln folgen und an unſerer Stelle die Regel, daß die Namen bei der erſten Anführung ohne Artikel, in der Folge mit Artikel geſetzt werden (Krüger, 50, 2, 11; Weiß), nicht geltend gemacht werden kann, weil auch eine Perſon, die zum erſtenmale genannt wird, als eine bekannte oder ſonſt genugſam beſtimmte, durch den Artikel bezeichnet werden kann (Winer 18, 6, 107 Anm. 2). Wie Marcus vorausſetzt, daß ſeine Leſer den Aufenthalt Jeſu in Nazareth kennen, ſo kann er noch mehr ihre Bekanntſchaft mit der Perſon Jeſu vorausſetzen. Zur Erklärung des Namens Jeſu vgl. Matth. S. 61, und zu Nazareth daſelbſt

---

[1] Hom. 30 in Luc. (Hieron. VII, 338): Neque vero arbitrandum est, quod regna ei mundi ostendens, Persarum verbi gratia, regnum Indorumque monstraverit; sed ostendat ei omnia regna mundi i. e. regnum suum quomodo regnaret in mundo... Vis, inquit, in hominibus his regnare? Ostendit innumerabiles hominum multitudines, quae suo tenebantur imperio.

[2] In Luc. 4, 1 sq.: Ἐν στιγμῇ γὰρ χρόνου λέγει, σαφῶς δεικνὺς φαντασίαν ὄρους τὸν διάβολον πεποιηκέναι καὶ οἰκουμένην βασιλευομένην πρὸς ἄνθρωπον ὁρᾶν οὕτω δυνάμενον.

[3] Die LXX (Ex. 2, 11. Jud. 18, 1. 1 Sam. 28, 1 u. a.) und das N. T. (Matth. 3, 1; 24, 19. Luc. 2, 1; 4, 2; 9, 36. Apg. 2, 18. Apok. 9, 6) ſchreiben ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις entſprechend der hebräiſchen Stellung, während ſie im Singular gleichfalls ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ gebrauchen (Luc. 17, 31. Joh. 16, 23. 26). Bei den Griechen ſteht ἐκ. vor oder nach, je nach der größeren oder geringeren Betonung (Krüg. 50, 11, 19).

[4] Vgl. Winer 65, 4, 565.

[5] Euthym. zu Matth. 3, 1: Ἀλλ' ἔθος ἐστὶ τῇ γραφῇ, τὸ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκ. ἀκωλύτως λέγειν, ἐφ' οὗ ἂν ἐθελήσῃ χρόνου, δηλούσῃ μόνον τὸν καιρὸν ἐκεῖνον, ἐν ᾧ γέγονέν ἃ διηγήσασθαι βούλεται.

[6] Euthym. l. c.: Καὶ ἐγένετό, φησιν, ἐν ἐκ. τ. ἡμ.· εἶτα ἄρχεται λέγειν τί ἐγένετο· ἡμέρας δὲ νῦν φησιν, ἐν αἷς ἐκήρυσσε τὸ βάπτισμα τῆς μετ. ὁ Ἰωάννης.

[7] Theophyl.: Ἀλλ' ἁπλῶς οὕτω φησιν (Ματθαῖος 3, 1), οἷον ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ. τῷ πρὸ τῆς νῦν γενεᾶς.

5. 113 f. Matthäus sagt 3, 13 bloß ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας, weil er 2, 23 Nazareth erwähnt hatte. Da es kein anderes Nazareth gab, so hat Marcus ἧς Γαλ. nur wegen seiner mit der palästinensischen Geographie unbekannten Leser beibehalten. Weil Galiläa der Schauplatz der öffentlichen Wirksamkeit Jesu werden sollte, so war seine Erwähnung von Bedeutung, doch nicht in dem Maße wie bei Matthäus. Deßhalb hat dieser trotz 2, 22. 23 Galiläa genannt und wurde nicht erst durch Marcus dazu veranlaßt. Ebenso wenig ist πρὸς Ἰορδ. 3, 13 wegen 3, 6 von Marcus abhängig, denn auch Marcus hat beidemal den Jordan und εἰς Ἰορδ. weist doch auf das Kommen zurück[1]. Indem Marcus den Artikel vor Ναζ. wegläßt, vor Γαλ. setzt, folgt er der im N. T. giltigen Regel, wornach die Namen der Städte häufiger ohne Artikel sind als die der Länder und dieß besonders, wenn sie mit Präpositionen verbunden sind (Winer, 18, 5, 106). Die Griechen unterscheiden nicht so streng[2]. βαπτίζειν εἰς zur Bezeichnung des Mittels kommt im N. T. nur hier vor, ist aber die bei den Griechen allein gebräuchliche Vorstellung vom Eintauchen (λούσσθαι εἰς. Winer 50, 4, 387). βαπτίζειν hat außer εἰς auch πρός, bei Plutarch ἐν, daher auch = benetzen, anfeuchten. Im N. T. steht sonst ἐν oder der Dativ.

V. 10 f.* Εὐθύς ist ein Lieblingswort des Marcus und dient oft wie das τότε des Matthäus als einfache Verbindungspartikel. Hier ist es im eigentlichen Sinne zu erklären, aber nicht mit ἀναβαίνων zu verbinden, obwohl dieß durch die Parallele Matth. 3, 16 nahe gelegt ist. Denn nicht nur hat Marcus auch sonst diese Verbindung des εὐθύς mit dem Participium (1, 29; 2, 8; 5, 30. 36; 6, 27; 9, 15. 24; 11, 2), sondern es entspricht auch dem griechischen Sprachgebrauche, εὐθύς (nicht εὐθέως), μεταξύ, ἅμα, εἶτα und ähnliche Adverbien der Zeitbestimmung in Verbindung mit Participien auf das der im Participium ausgedrückten Handlung sogleich Nachfolgende zu beziehen, wobei man das Participium mit einem Substantiv wiedergeben (Krüger 56, 10. 3) oder mit sobald als auflösen kann (Kühn. 666 Anm. 5). Zwar steht in diesem Falle gewöhnlich das Partic. Aoristi, aber doch auch das Partic. Präsens[3]. Der Participialsatz hat also nur die Bedeutung, das unmittelbar nach dem Vollzug der Taufe Eintretende zu markiren[4]. Dieß paßt

---

[1] Zu dem unbestimmten Genetiv vgl. Matth. 21, 11. Joh. 2, 1. 11; 4, 16. Luc. 4, 26. Buttm. S. 137. Krüg. 47, 5, 5. 7. Genes. 11, 31; 15, 7. Mit Bezug auf Personen Matth. 1, 6. Marc. 15, 47; 16, 1. Luc. 24, 10. Apg. 1, 13. Win. 30, 3, 179 f.

[2] Krüg. 50, 2, 11. Bäuml. 330, 1, d. Bei der Näherbestimmung durch den Genetiv haben auch sie vor dem zweiten Namen den Artikel. Thuk. 2, 2.

* Statt εὐθέως ist wie öfters bei Marcus εὐθύς zu lesen (ℵ B Tisch., Trg.). Die Präpositionen ἀπό—ὡσεί—ἐπί sind wahrscheinlich aus Matthäus conformirt für ἐκ—ὡς—εἰς. ἐν ᾧ steht für ἐν σοί.

[3] Plato, Phäd. p. 70 A: ὅρα, μὴ εὐθὺς ἀπαλλαττομένη (ἡ ψυχὴ) τοῦ σώματος . . . διαπεδασθεῖσα οἴχηται.

[4] Jansen schon bei Matthäus „apertius", bei Marcus: Verum simplicius videtur ad literam illud confestim, etsi positum sit ad verbum ascendit, referendum tamen ad subsecutam mox a baptismate caelorum apertionem. Videtur enim hoc voluisse significasse, quod Jesu baptisato mox factum sit, ut ascenderet et aperirentur caeli. Fritzsche, Volkm., Weiß.

zu dem Zwecke des Marcus, der gerade die Taufe als ersten Beweis für die von Gott selbst verkündigte Gottessohnschaft Jesu verwenden wollte. Matthäus, welcher die Erfüllung der Gerechtigkeit bei der Taufe betonte, mußte dem Mißverständnisse, als ob Jesus auch Sünden bekannt habe, vorbeugen und darum ἀνέβη εὐθύς schreiben. Der Gebrauch des εὐθύς kann aber doch die Abhängigkeit nicht beweisen, da es wirkliche Adverbialbedeutung hat und nicht eine bloße Verbindungspartikel ist (vgl. 13, 20). Zur Bedeutung der Taufe s. Matth. S. 130 ff. und J. Grimm, 2. 125 f., wo nur zu wenig auf das Herabkommen des heiligen Geistes Rücksicht genommen ist. Ich mache hier noch auf die Auffassung der Johannestaufe bei Josephus aufmerksam, wonach dieselbe ein Vereinigungs- und Bundesmittel [1], die „zur That erhobene nationale Beschneidung" (Keim, 1, 503) war. Hieraus hat schon Jansen geschlossen, daß auch die Taufe Jesu als ein Mittel zur Gründung des neuen Reiches betrachtet werden müsse (c. 14 p. 115). Das Subject zu εἶδεν kann nur Jesus sein, der aus dem Wasser heraussstieg. Wollte man Johannes zum Subject machen, so müßte ἀναβαίνων = ἀναβαίνοντος (Erasm.) sein. Ganz unmöglich ist es, beide als Subject anzunehmen (Grot.). Dasselbe ist auch bei Matthäus der Fall (S. 132). Weiß (Matth. S. 112), glaubt bei Matthäus zeige es sich noch, daß die Quelle unzweifelhaft das Ganze noch wesentlich als ein Erlebniß des Täufers auffaßte, während Marcus das Erlebniß Jesu erzählte, so daß bei Matthäus erst durch die Verbindung des Marcus mit der Quelle Jesus als Subject hereinkam. Allein man kann es wohl erklären, daß der Evangelist, wenn er beide Quellen benützte, so verbinden konnte, aber nicht beweisen, daß er, weil er so berichtet, diese Quellen benützt haben muß. Wenn für ihn sachlich darin keine Schwierigkeit lag, da er vielleicht schon das Ganze wie Lucas als einen objectiven Vorgang dachte, jedenfalls mit Marcus annehmen konnte, daß der übersinnliche Vorgang dem nächstbetheiligten Jesus natürlich ebenso im Gesichte kund werden mußte wie dem Täufer, so muß er eben auch seine Quelle, falls er eine solche hatte, so verstanden haben wie Marcus [2]. Dieser

[1] Antt. 18, 5, 2: Κτείνει τοῦτον Ἡρώδης, ἀγαθὸν ἄνδρα καὶ τοὺς Ἰουδαίους κελεύοντα, ἀρετὴν ἐπασκοῦντας καὶ τῇ πρὸς ἀλλήλους δικαιοσύνῃ καὶ πρὸς τὸν θεὸν εὐσεβείᾳ χρωμένους βαπτισμῷ συνιέναι. οὕτω γὰρ καὶ τὴν βάπτισιν ἀποδεκτὴν αὐτῷ φανεῖσθαι, μὴ ἐπί τινων ἁμαρτάδων παραιτήσει χρωμένων, ἀλλ' ἐφ' ἁγνείᾳ τοῦ σώματος, ἅτε δὴ καὶ τῆς ψυχῆς δικαιοσύνῃ προεκκεκαθαρμένης. Hahn, Schenkel, Weizs., Keim halten die Erklärung der Taufe Jesu als eines persönlichen Gelübdes für die allein richtige. Eigene Unreinigkeiten hatte Jesus nicht, fremde konnte er sich in einer Zeit nicht aneignen, wo das Volk selbst so ergreifend tapfer gegen seine Sünde reagirte und wo er vor Allem seine eigene persönliche Frage in sich durchzukämpfen hatte. Dieß setzt aber voraus, daß Jesus bloßer Mensch und das Volk überaus bußfertig war, was weder mit Matth. 3, 7 ff. noch mit Luc. 3, 7 ff. stimmt. Noch mehr spricht aber dagegen Matth. 11, 16 ff. Keim muß schließlich selbst einräumen, daß Johannes und Jesus so nicht glauben konnten, ohne des göttlichen Willens gewiß zu sein (S. 549). Aus allen Reden gehe hervor, daß göttliche Veranstaltungen und Erleuchtungen am Jordan lagerten und daß ein göttliches Winken und Regieren die größte That und die größte Wendung der Menschheitsgeschichte begleiten mußte.

[2] Holtzmann S. 78 läßt in der Quelle (A) Jesus das Gesicht schauen. „Nur Seitenblicke auf das vierte Evangelium können die Ursprünglichkeit des Berichts im Marcus verkennen."

ſtellt die Vorgänge bei der Taufe noch realiſtiſcher als Matthäus dar, denn er berichtet, daß ſich die Himmel geſpaltet[1] haben (Matth. ἀνεῴχθησαν), und ὡς περιστεράν wird wahrſcheinlicher mit τὸ πνεῦμα als mit καταβαῖνον zu verbinden ſein, alſo die Geſtalt, nicht die Art des Herabkommens veranſchaulichen. Denn das ſanfte Herabſchweben[2] im Gegenſatze zu dem plötzlichen Zucken des Blitzes oder dem ſturmartigen Ergreifen der Propheten kann nicht das tertium comparationis ſein und ſetzt ſchon voraus, daß die ganze Erzählung eine Viſion berichte. Dem Sturmwinde bei den Propheten wäre beſſer das ſanfte Säuſeln des Windes (1 Kön. 19, 12) gegenüber geſtellt worden, wozu auch der Wortlaut von πνεῦμα gepaßt hätte. Wird aber auf die Friedenstaube angeſpielt, ſo handelt es ſich um die ſymboliſche Bedeutung der Taube überhaupt, nicht bloß um ihren Flug. ἐπ' αὐτόν ſteht nicht ſtatt ἐφ' αὑτόν, ſondern ganz correct = ὃ κατέβαινεν ἐπ' αὐτόν[3]. — V. 11. Mit φωνὴ ἐγέν. will Marcus das vernehmbare Ertönen einer Stimme vom Himmel her bezeichnen. Statt ἐν ᾧ bei Matth. ſetzt er ἐν σοί, um die Beziehung auf Jeſus beſtimmt hervortreten zu laſſen. Zu dem Aoriſt εὐδόκησα (vgl. Matth. S. 133 f.) = mein Wohlgefallen entſchied ſich, iſt zu bemerken, daß der Gebrauch des Aoriſts für das Präſens nicht zugegeben werden kann, da derſelbe nur bei Dichtern vorkommt, bei den Tragikern aber auch ſehr häufig iſt (Winer 40, 261). Daher heißt er „aoristus tragicus“ (Bäumlein § 524; Krüger 53, 6, 3). Beſonders gern ſteht, wie in unſerem Falle, die erſte Perſon des Singulars. Faßt man den Aoriſt hier als einen aoristus trag., ſo muß man allerdings erklären: an dir hatte (und habe) ich mein Wohlgefallen[4]. Wegen des Zuſammenhanges mit Pſ. 2, 7 iſt zunächſt an den Meſſias zu denken, aber daraus folgt nicht, daß der Evangeliſt Jeſus nur als Meſſias und nicht als Gottesſohn bezeichnen wollte. Vielmehr iſt zu ſagen, daß für heidenchriſtliche Leſer der Meſſias nur als Gottesſohn vollkommen verſtändlich war. ἀγαπητός wird bei den Griechen überhaupt vom einzigen Sohne gebraucht; wenn Od. 2, 365 noch μοῦνος ἐών dabei ſteht,

---

[1] Zu σχίζεσθαι verweiſt man auf Sil. Ital. 1, 535 sq.: Hic subitus scisso densa inter nubila caelo Erupit quatiens terram fragor et super ipsos Bis Pater intonuit geminato fulmine pugnas, auf Hor. Od. 1, 34, 5. Liv. 22, 1.

[2] Dem entgegen behauptet Fritzſche z. St. und zu Matth. 3, 16, daß die Geſchwindigkeit der Taube der Vergleichungspunkt ſei. Denn man habe im Alterthum den Flug der Taube für einen heftig bewegten und ſchnellen gehalten (Bochart. Hieroz. V. II p. 541. ed. Lips. Chagiga c. 2). Vgl. dazu Winer R.-W. 2, 566 f.

[3] Die Väter und Theologen verweilen mit Vorliebe bei der ſymboliſchen Deutung des ganzen Vorganges, denn der Gedanke, daß der durch die Sünde verſchloſſene Himmel beim Beginn der Erlöſung ſich geöffnet hat und die Friedenstaube auf den Begründer des neuen Bundes herabkam, iſt ebenſo ſchön als die Vergleichung des geiſtigen Vorganges bei der Taufe des Menſchen mit dem ſinnlichen Vorgange bei der Taufe des Erlöſers. Chryſoſt. Hom. 12, 2 in Matth.: τίνος οὖν ἕνεκεν ἀνεῳχθησαν οἱ οὐρανοί; ἵνα μάθῃς, ὅτι καὶ σοῦ βαπτιζομένου τοῦτο γίνεται, πρὸς τὴν ἄνω πατρίδα τοῦ θεοῦ σε καλοῦντος καὶ πάλιν μηδὲν κοινὸν ἔχειν πρὸς τὴν γῆν· εἰ δὲ μὴ ὁρᾷς, μὴ ἀπιστήσῃς· καὶ γὰρ ἐν τροφιμοις καὶ τῶν παραδόξων καὶ πνευματικῶν πραγμάτων αἰσθηταὶ φαίνονται ὄψεις καὶ σημεῖα τοιαῦτα, διὰ τοὺς ἀνοητότερον διακειμένους καὶ χρῄζοντας ὄψεως αἰσθητῆς.

[4] Das Beiſpiel ἐγέλασα = ich muß lachen, das Krüger und Curtius anführen, paßt übrigens hier nicht, da es ſich nicht um einen Zuſtand handelt, der erſt im Momente des Redens eintritt.

so ist das doch später bald weggelassen worden. Deßhalb kann auch hier Jesus nicht im Sinne der alttestamentlichen Frommen, oder wie Israel selbst, geliebter Sohn genannt werden. Er muß demnach ein „einzigartiger" Sohn, d. h. der einzige wirkliche Sohn Gottes sein, denn anders hat das Verhältniß keinen vorstellbaren Sinn. Dennoch hat diese Bezeichnung von Anfang an der Zweifelsucht eine Handhabe geboten, weßhalb man sie auch in christlichen Kreisen fallen ließ und an ihre Stelle die Bezeichnung μονογενὴς υἱός (Joh. 1, 18) setzte[1]. Aber immer bleibt zu beachten, daß die Evangelien nicht ἀγαπητός allein, sondern υἱὸς ἀγ. schreiben.

V. 12 f.* Die Versuchungsgeschichte ist von Marcus so lückenhaft erzählt, daß sie kaum mehr als eine schwache Andeutung von der bei Matthäus und Lucas ist. Nach seiner Darstellung käme man zu der Meinung, daß Jesus 40 Tage lang vom Teufel versucht wurde[2] und ebenso lang mit den Thieren zusammen war und von den Engeln bedient wurde[3]. Man könnte darin einen beabsichtigten Parallelismus erkennen: Er war 40 Tage in der Wüste ein Versuchter vom Teufel; er war 40 Tage unter den wilden Thieren — ein Erquickter von Engeln (Schegg)[4]; allein es ist sehr unwahrscheinlich, daß der einfache Marcus diesen Parallelismus intendirte, ganz abgesehen davon, daß die Parallelberichte dann als reflexionsmäßige Erweiterungen seines Textes erscheinen würden. Obwohl das μετὰ τῶν θηρίων an das Paradies erinnert (Gfrörer, Baur, Hilgenf., Holtzm., Grimm), so ist nach der sonstigen Gewohnheit des Marcus der Zusatz doch eher mit Bezug auf ἐν τῇ ἐρήμῳ eine malerische Ausschmückung. Den andern Gegensatz aber zwischen Engeln und Teufel, welcher eine Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam nahe legt, hat auch schon Matthäus. Die Darstellung des Marcus

---

[1] Die Targumisten haben insbesondere den Messias als den „Geliebten" bezeichnet. Targ. Jonathan zu Jes. 42, 1: Siehe meinen Knecht, den Messias, ich will ihn stützen: meinen Geliebten, an dem mein Wort Gefallen hat. Vgl. Ascens. Jes. 1, 4. 7; 4, 6. 7. 18. 21 u. a. „Daß er (der Name Geliebter) in der vorchristlichen Zeit vereinzelt sich findet, bedarf gar keiner Erklärung, indem diese in der Sache selbst liegt. Daß er später in gewissen Kreisen, wie es scheint, zum stehenden Terminus wurde, mag sich auf Gottes eigene Aussprüche stützen: Matth. 3, 17; 17, 5. Marc. 1, 11. Luc. 3, 22. 2 Petr. 1, 17" (Langen, Judenthum S. 427).

* Ἐκεῖ vor ἐν τῇ ἐρ. ist nach ℵ B A D L Verss. Lachm., Tisch., Trg. zu streichen.

[2] Clement. Homil. 19, 2: ὁμολογεῖ (Χριστός) ἐπὶ τεσσαράκοντα ἡμέρας διαλεχθέντα (τὸν πονηρὸν) πεπειρακέναι αὐτόν. Orig., Beda. Scholten (S. 18) hält dieß für das Richtige nach dem Vorbild des 40jährigen Aufenthaltes Israels in der Wüste. Er wirft deßhalb dem Matthäus eine Verkennung des symbolischen Charakters vor. Auch Hünefeld S. 37, J. Grimm 2, 184 Anm. 1 nehmen eine 40tägige Versuchung an. Keim 1, 556 hält dieß für eine absichtliche Steigerung.

[3] Diese Consequenz zieht auch Scholten wieder auf Kosten des Matthäus, welcher den Marcus mißverstand.

[4] Ähnlich Hünefeld S. 36. Der Satan stehe mit den wilden Thieren des Feldes und der Wüste in Beziehung (Jes. 13, 21. Matth. 8, 31 f. Offb 17, 3). Der Zusatz von den Thieren soll also in Verbindung mit dem Umstand, daß die Wüste als Aufenthaltsort der bösen Geister gilt, die Vorstellung erwecken, Jesus sei, was Ort und Umgebung anlangt, völlig den Angriffen des Satans und seiner Diener preisgegeben gewesen. Der Zusatz von den Engeln sei ein Correlat dazu. Den Geistern der Finsterniß stehen die Geister des Lichts gegenüber.

ist aus sich allein gar nicht vollständig zu verstehen. Man muß entweder den Matthäus oder für die Leser den katechetischen Unterricht voraussetzen. Die erste Voraussetzung, welche ich acceptire, schließt die andere nicht aus, denn die Leser des Marcus hatten den Matthäus nicht in den Händen, sondern wurden mündlich unterrichtet. Lasse ich daher mit Schegg der Katechese ihr Recht angedeihen, so kann ich, trotzdem daß unsere Erzählung in gewissem Sinne zur Geheimlehre gerechnet wurde, doch nicht zugeben, daß Petrus in der Katechese nicht weiter auf die Versuchung einging. Denn die Darstellung des Marcus fordert geradezu eine Erklärung heraus und Matthäus und Lucas haben bewiesen, daß diese Erzählung doch nicht ganz vom Unterrichte ausgeschlossen war. Konnte man aber auch Gründe haben, sie in der schriftlichen Darstellung nur kurz zu berühren, so trafen diese doch für den mündlichen Unterricht nicht zu. Diesen konnte aber Marcus voraussetzen, sonst hätte er die Versuchungsgeschichte näher erklären oder ganz übergehen müssen. Marcus setzt wieder sein εὐθύς bei, um mit der Bezeugung Jesu durch den heiligen Geist und die Stimme vom Himmel die Bewährung in der Versuchung eng zu verbinden [1]. ἐκβάλλειν hinaustreiben, verjagen, verbannen, hat zwar im N. T. nicht immer die Bedeutung eines verstärkten βάλλειν (Matth. 9, 25. 37; S. 277. 281), doch ist es hier in Verbindung mit εἰς von der unwiderstehlichen Gewalt des Geistes zu verstehen. Vgl. ἐκβάλλειν ἐς τὴν γῆν gewaltsam an's Land treiben (Herod. 7, 170; Eur. Cycl. 20). Für Jesus war keine persönliche Vorbereitung, aber ein persönlicher Kampf nothwendig, zu welchem die Veranlassung von außen gegeben werden mußte. Es galt, vor dem Antritte des Amtes vollständig auf den Weg der Ehre zu verzichten und alle Verlockungen niederzukämpfen, um unentwegt den Pfad der Schmach wandeln zu können. πειραζόμενος entspricht wieder dem Sprachcharakter des Marcus. Die Hauptsache ist ihm wie dem Matthäus (3, 13 πειρασθῆναι) die Bewährung des Gottessohnes bei der Versuchung durch den Teufel. σατανᾶς ist die von unserem hebraisirenden Evangelisten stets gebrauchte hebr. Bezeichnung des Teufels: שָׂטָן, aram. שָׂטְנָא Widersacher, mit dem Artikel der Widersacher vorzugsweise, der Satan, das Gott und seinem Heilsplane feindliche Geistesweſen, das die Menschen zur Sünde verleitet (1 Chron. 21, 1; 2 Sam. 24, 1. Vgl. Gesenius Lex. S. 809). τεσσαράκοντα ist nachdrücklich vorangestellt, um den langen Wüstenaufenthalt hervorzuheben. Moses (Exod. 24, 48; 34, 28; Deuter. 9, 9. 18), Elias (1 Kön. 19, 8) und der Wüstenaufenthalt des israelitischen Volkes dienten als Vorbilder. Diese hatten für die Leser des Matthäus eine größere Bedeutung und sprechen auch für die Ursprünglichkeit seiner Darstellung. νηστεύειν läßt Marcus aus, wiederholt aber ἐν τῇ ἐρήμῳ, wodurch die hilflose Lage hinlänglich angedeutet ist. Diesem Zwecke dient auch das malerische μετὰ τῶν θηρίων, denn dadurch wird die Wüste, der Aufenthaltsort der wilden Thiere, als unwirthlich für den Menschen dargestellt [2]. Dieß galt von der Wüste im

[1] Victor Ant.: ἀνέχεται καὶ τῆς ἐκεῖσε ἀναγωγῆς καὶ τῆς πρὸς τὸν διάβολον πάλης, ἵνα ἕκαστος τῶν βαπτιζομένων, εἰ κατὰ τὸ βάπτισμα μείζονας ὑπέμεινε πειρασμούς, μὴ ταράττηται ὡς παρὰ προσδοκίαν τοῦ πράγματος γενομένου, ἀλλὰ μένῃ γενναίως πάνθ' ὑποφέρων.

[2] Victor Ant.: Ἦλκει δὲ αὐτὸν εἰς τὴν ἔρημον, ἐπειδὴ τὸν διάβολον ἐβούλετο μετασπά-

eigentlichen Sinne (Win. R.W. I 699). Der Kampf mit den wilden Thieren (Meyer, Volkm.) oder die Herrſchaft über dieſelben (Scholten, J. Grimm[1]) iſt in dieſer nebenſächlichen Bemerkung nicht zu ſuchen. Das Diminutivum θηρίον allgemein = Thier, dann = wildes, reißendes Thier. Die Engel werden im Gegenſatz zum Teufel erwähnt, nicht im Gegenſatz zum Mangel an menſchlicher Hülfe (Fritzſche). Nachdem Jeſus den Kampf mit dem Teufel beſtanden hatte, ſtanden ihm die Engel zur Seite. Den Zweck der letzteren gibt Matthäus genauer an, weil er vorher das Faſten Jeſu erwähnt hatte. Der Artikel vor ἄγγελοι bezeichnet die Kategorie, wie auch wir ſagen: das thun die Engel (Fritzſche, Mey., Weiß; Winer 18, 1, 101. Krüg. 44, 3, 7; 50, 3, 6).

Erſter Theil.

Die öffentliche Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa.

1, 14 — 9, 50.

I. Der erſte Erfolg und die Oppoſition.

A. Der erſte Erfolg der öffentlichen Thätigkeit Jeſu.

1, 14—45.

Der Vorbereitung entſpricht die Ausführung und die Erfüllung, zu deren Schilderung Marcus nun übergeht. Nach der allgemeinen, die öffentliche Thätigkeit Jeſu kurz und beſtimmt charakteriſirenden Einleitung (V. 14. 15) beſchreibt Marcus in einer Reihe ſchöner Bilder den glänzenden Erfolg, welchen Jeſus bei Einzelnen und bei dem Volke im Ganzen erzielte. Die beiden Brüderpaare folgen ſogleich dem Rufe des Herrn zur Nachfolge, um Menſchenfiſcher zu werden (16—20). Die Predigt in der Synagoge zu Kapharnaum macht auf die Zuhörer einen gewaltigen Eindruck (21. 22), der durch die ſich daran anſchließende Heilung eines Dämoniſchen noch erhöht wird (23—28), ſo daß der Ruf von Jeſus bereits in die ganze Umgegend von Galiläa dringt. Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus (29—34) gibt die Veranlaſſung zu einem ungeheueren Zudrang zu Jeſus, bei welchem er die gleiche Macht im Heilen bekundet, die er vorher im Lehren geoffenbart

---

σασθαι, οὐ διὰ τῆς πείνης μόνον, ἀλλὰ καὶ διὰ τοῦ τόπου δίδωσιν αὐτῷ λαβήν· τότε γὰρ μάλιστα ἐπιτίθεται, ὅταν ᾖ μεμονωμένους καὶ καθ' ἑαυτοὺς ὄντας· ταύτῃ τοι καὶ ἄβατος ἦν ἡ ἔρημος, ὡς καὶ θηρίων πλήρης ὑπάρχειν. Pſeudo-Chryſ., Thom., Janſ., Mald. u. a.

[1] 2, 185 Anm.: „Für den Exegeten bildet den entſcheidenden Anhaltspunkt das abſichtlich gewählte „μετά“, das nicht bloß ein äußeres, indifferentes Nebeneinanderſein, ſondern vor Allem ein ſittliches, freies Verhältniß bezeichnet.“ Allein μετά heißt zuerſt: zwiſchen, unter (Luc. 24, 5. Marc. 15, 28. Luc. 22, 37. Joh. 6, 3 u. a. Win. 47, 352. Krüger 68, 26. Bäuml. 472, 1). Matth. 10, 16: ἐν μέσῳ λύκων ſpricht um ſo weniger dagegen, als μετά mit μέσος verwandt iſt.

tte. Jesus mußte sich heimlich dem Andrange der Menge entziehen, um ich an anderen Orten das Evangelium zu verkünden (35—39). Die Heilung s Aussätzigen, der trotz des Verbotes die empfangene Wohlthat überall rkündigte, steigerte den Ruf Jesu in dem Grade, daß er nimmer öffentlich ich Kapharnaum hinein wollte, um die Aufregung zu vermeiden. Dieser igende Erfolg Jesu ist aber der beste Beweis nicht bloß für die Wahrheit iner Lehre, sondern auch für die überwältigende Macht seiner ganzen Per= nlichkeit. Denn nur ein Gottessohn konnte diese bezaubernde Wirkung auf e Zuhörer hervorbringen.

§ 9.

Das erste Auftreten Jesu in Galiläa.

1, 14. 15 (Matth. 4, 12—17. Luc. 4, 14. 15).

Die allgemeine Einleitung der öffentlichen Thätigkeit war nach der Vor= bereitung für das Auftreten Jesu nothwendig. Sie steht parallel zu 1, 4. An die Stelle des Vorläufers ist Jesus selbst getreten. Daher muß eine all= gemeine Charakteristik seiner Thätigkeit vorausgeschickt werden. Es läßt sich überhaupt im Marcusevangelium die Wahrnehmung machen, daß die Berichte mit allgemeinen Uebersichten beginnen oder schließen. Diese Erscheinung ist zugleich ein Beweis dafür, daß Marcus die Einzelerzählungen mit Rücksicht auf die Charakteristiken abgefaßt hat und die praktischen Folgerungen aus der Lehre und dem Heilen Jesu als die Hauptsache betrachtete.

V. 14 f.* Παραδιδόναι = ausliefern. Der Vorgang wird als bekannt vorausgesetzt, weßhalb nichts (εἰς φυλακήν Apg. 8, 3; 22, 4) zu ergänzen ist. Wäre παραδιδόναι (nach Analogie des ständigen ὁ παραδούς von Judas Iskarioth) ohne diese Voraussetzung von der durch Gott selbst gewollten Da= hingabe des gottgesandten Wegbereiters in die Hände seiner Feinde zu er= klären (Weiß), so würde zwar die Notiz eine höhere Bedeutung als die einer bloßen Zeitbestimmung erhalten, aber doch kaum verständlich sein, denn Judas wurde auch bloß mit dem kurzen ὁ παραδούς charakterisirt, weil die Thatsache seines Verrathes bekannt war. Keinesfalls läßt es sich beweisen, daß παρα= διδόναι τινα nach dem einstimmigen Sprachgebrauch des ersten christlichen Jahr= hunderts von den LXX her speciell: „zum Tode überliefert sein" heißt, also μετὰ τὸ παρ. τὸν Ἰωάνν. = nachdem der Täufer getödtet war (Volkm.) ist. Denn daß παραδιδόναι mit Bezug auf Christus so gebraucht wurde (Jes. 53, 6. 7; Röm. 4, 25) ist richtig, findet aber seine Erklärung darin, daß die Auslieferung in die Hand der Feinde zum Tode führte. Dieß erhellt aus der Bezeichnung des Verräthers mit ὁ παραδούς (Marc. 3, 19; 14, 11. 18. 21. 44), aus 1 Kor. 11, 23 und selbst aus Apg. 3, 13, wo es von der Auslieferung an Pilatus gebraucht wird. Ganz sicher ist aber dieser

---

* Statt μετὰ δέ lesen B D Lachm., Trg., Weiß καὶ μετά. Der Artikel vor Ἰωάννην und Ἰησοῦς fehlt in A und andern Majuskeln. τῆς βασιλείας vor τοῦ θεοῦ (A D Δ Vulg.) ist nach Matth. 4, 23; 9, 35 conformirt. καί vor λέγων steht B L Δ Lachm., Trg.; Tisch. hat mit καί auch λέγων nach ℵ° Orig. weggelassen.

Gebrauch 2 Petr. 2, 4: παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους. Alle drei Synoptiker laſſen die öffentliche Wirkſamkeit des Herrn erſt nach der Gefangennehmung des Täufers beginnen. Die Miſſion des Vorläufers mußte abgeſchloſſen ſein, ehe der Meſſias ſeine Thätigkeit in vollem Sinne eröffnen konnte. Lucas hat 3, 18—20 dieſe Gefangennahme bereits anticipirt und kommt ſpäter nicht mehr darauf zurück. Matthäus aber leitet ſeinen Bericht über die galiläiſche Wirkſamkeit mit derſelben ein. Marcus folgt ihm hierin, wie überhaupt 1, 1—20, und gibt zu verſtehen, daß ſeine Leſer mit den hier kurz berichteten Ereigniſſen anderwärts ſchon bekannt geworden ſind. Er berichtet einfach, daß Jeſus nach Galiläa gegangen ſei, ohne die Gefangennahme als ein Motiv des Weggangs zu bezeichnen. Nach V. 9, worauf auch μετὰ τὸ παρ. zurückweist, läßt ſich bei ihm als Grund vermuthen, daß Jeſus dort ſeine Heimat hatte. Dieß ſchließt aber nicht aus, daß, wie Matthäus bemerkt, die Thätigkeit Jeſu in Galiläa ſchon vom Propheten Jeſaias vorausgeſagt war. Die alten Exegeten ſprechen hier gern von einer „fuga Christi“ (Theophyl., Mald. u. a.), die neueren negiren dieſen Charakter vielfach, weil Jeſus den Gefahren nicht auszuweichen pflegte und auch in Galiläa vor Herodes nicht ſicher geweſen wäre. Wahrſcheinlicher iſt es allerdings, daß Jeſus weniger aus Furcht vor Antipas als um den Machinationen der jüdiſchen Parteien auszuweichen nach Galiläa ging. Dieſe haben wohl auch zur Beſeitigung des Täufers beigetragen. Für Jeſus war aber die Stunde noch nicht gekommen und er mußte in Galiläa wirken. Hätte Herodes Antipas damals ſeine Reſidenz in Machärus gehabt (Keim 1, 589), ſo wäre die Sache ohne alle Schwierigkeit. Aber auch ohne dieſe Annahme kann man doch aus Joſephus ſo viel entnehmen, daß die durch den Täufer in Judäa hervorgerufene Volksbewegung den Verdacht des Herodes wachgerufen hatte und daher für Jeſus eine Veränderung des Orts und eine von Jeruſalem weiter entfernte geräuſchloſe Wirkſamkeit wegen des rechten Erfolges wünſchenswerth war (vgl. damit Matth. 12, 15 ff.). Nach dem Johannesevangelium ging dieſem Rückzug eine kurze Wirkſamkeit in Judäa neben dem Täufer, das erſte Zuſammentreffen mit den ſpäteren Apoſteln, die Hochzeit zu Kana, die vorläufige Niederlaſſung in Kapharnaum, die Austreibung der Käufer und Verkäufer aus dem Tempel, die Begegnung mit Nicodemus und die Reiſe nach Samaria voraus (1, 29—4, 42). Κηρύσσων iſt wie V. 39 nicht von der Abſicht zu erklären (Meyer, Volkm.), denn hiefür findet ſich im N. T. kein Beleg und auch bei den Klaſſikern nur unſichere Spuren (Pindar Olymp. 7, 14), vielmehr ſteht zur Bezeichnung der Abſicht ſtets das Futurum (Matth. 27, 49; Apg. 8, 27) oder der Infinitiv (Marc. 15, 36; Luc. 1, 59) oder eine Abſichtspartikel. Die Participien (Präſ., Aor. und Perf.) bei ἔρχεσθαι bezeichnen die Art des Kommens oder Gehens. Jeſus kam predigend. τοῦ θεοῦ iſt gen. auctoris (Röm. 1, 1; 15, 16; 1 Theſſ. 2, 2. 8; 1 Petr. 4, 17), die Freudenbotſchaft, welche von Gott kommt. Schon dieſer Anfang der Predigt zeigt, daß Jeſus eine andere Miſſion hat als der Täufer. Er verkündigt das Erſcheinen des Gottesreiches und knüpft daran die Ermahnung zur Sinnesänderung. Zuerſt kommt bei ihm die Veranſtaltung Gottes, dann die Bedingung des Eintritts. Gott bietet zuerſt ſeine Gnade, welche der Menſch ſeinerſeits mit bußfertiger Geſinnung ergreifen muß. Ὅτι iſt recitativ,

nicht = weil (Klosterm.), was sich bei der Lesart λέγων von selbst versteht, aber auch ohne diese angenommen werden muß. Würde der Vers nur als Motiv der Forderung des Glaubens benützt (Klosterm.), so wäre ja der Inhalt der Predigt gar nicht angegeben. πεπλήρωται ὁ καιρός die Zeit ist erfüllt, d. h. die von Gott voraus bestimmte Zeit bis zur Erfüllung seines Heilsrathschlusses ist abgelaufen [1] (Luc. 4. 13; 21, 24; Ephes. 1, 10). Buße und Glaube — μετάνοια κ. πίστις — werden auch Hebr. 6, 1 und Apg. 20, 21 zusammengestellt, jene bezeichnet mehr die negative Seite, die Abkehr von der Sünde, diese die positive, die Hinkehr zu Gott. πιστεύειν ἐν kommt im N. T. nicht mehr vor, die LXX gebrauchen es Jer. 12, 6; Ps. 77, 22; Sir. 32, 26 als Uebersetzung von בָּטַח בְּ = vertrauen auf, obwohl das A. T. keinen Unterschied zwischen πιστεύειν ἔν τινι und τινί kennt. Da im N. T. πιστεύειν sonst immer in der Bedeutung glauben steht, so muß es auch hier so genommen werden = glauben an. Doch ist in dieser Construction und in der folgenden mit εἰς, die sich im kirchlichen Sprachgebrauch erhalten hat, zugleich der Grund des Glaubens angegeben. Der Glaube stützt sich auf die Autorität Gottes (Winer 31, 5, 200), hier auf die Autorität dessen, der das Evangelium verkündigt, denn er kommt selbst von Gott und führt zu Gott, während Johannes sich auf den nach ihm Kommenden berufen mußte [2]. Das Wort εὐαγγέλιον klingt übrigens stark an den Sprachgebrauch des apostolischen Zeitalters an.

§ 10.

Die Berufung der beiden Brüderpaare.

1, 16—20 (Matth. 4, 18—22).

Wenn die Exegeten bei dieser ersten Erzählung darauf hinweisen, daß Jesus nach allen Evangelisten sein Werk nicht mit Wundern, sondern mit Lehren und Schülersammeln begann [3] (vgl. dagegen Luc. 5, 1 ff.), so ist

---

[1] Victor Ant.: κατὰ οὖν τὸν Μάρκον ὁ κύριος ἡμῶν ἔλεγεν τό, πεπλήρωται ὁ καιρός . . . θεοῦ· ἔδει δὲ πληρωθέντος τοῦ καιροῦ κατὰ τὸ (Gal. 4, 4) τὴν διὰ τῶν προφητῶν πέρας εἰληφέναι οἰκονομίαν· διὸ κατὰ τὸν πειρασμὸν καὶ τοὺς προσελθόντας ἀγγέλους διακονεῖν τῷ Ἰησοῦ, ἀκούει Ἰησοῦς ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη. Euthym. Zum hebraisirenden Ausdruck vgl. מָלֵא = πίμπλημι Gen. 25, 24. 29, 21. Lev. 8, 33 u. a. Jos. Antt. 4, 4. 6; 6, 4, 1. Auch Plat. Legg. 9 p. 866. A. τοὺς χρόνους. Tim. 39 D ἐνιαυτόν.

[2] Victor Ant.: ὅρα εἰ δύναται λέγειν, ὅτι τὸ μὲν Ἰωάννου „μετανοεῖτε“ προσεκαλεῖτο τοὺς ἀκούοντας ἀποθέσθαι τὰ ἐν τῷ βίῳ ἁμαρτήματα. τὸ δὲ Ἰησοῦ, προέτρεπεν εἰς τὸ μετανοεῖν ἀπὸ τοῦ νομικοῦ γράμματος ἐπὶ τὸ ζωοποιοῦν πνεῦμα ἀνακαλυπτόμενον ἐν τῷ εὐαγγελίῳ· διὸ συνάπτει ὁ Ἰησοῦς τὸ „μετανοεῖτε καὶ πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ“. Theophyl.: ὁ γὰρ μέλλων πιστεῦσαι διὰ τοῦ εὐαγγελίου κατήργηκε τὸν νόμον λοιπόν.

[3] Matth. S. 151 habe ich bemerkt: „Ob die Berufung wirklich in diesem engen Zusammenhang mit der ersten Predigt stand, wie Matthäus und Marcus sie darstellen, ist zwar nicht sicher zu entscheiden, aber doch wahrscheinlich.“ Ein wohlwollender Recensent macht mich darauf aufmerksam (Liter. Rundsch. 1880 Nr. 9 Sp. 266), daß nach der Bulle Clemens' VI. ad Armenos die ss. auctores in omnibus sine errore scripserant. Aber trotzdem glaube ich meine These aufrecht halten zu sollen. Denn wäre unter dem error auch die formelle Anordnung gemeint, so wäre nicht bloß das synoptische

dieſe Bemerkung dahin zu erweitern, daß im N. T. die Wunder überhaupt etwas Acceſſoriſches, bloß zur Beſtätigung der Lehre Dienendes ſind. Marcus weicht von Matthäus nur darin ab, daß er V. 20 den Zuſatz μετὰ τῶν μισθωτῶν macht. Dieſer gehört zu den dem Marcus eigenthümlichen, ſeine genaue Sachkenntniß bezeugenden Ausſchmückungen und darf deßhalb nicht zu ſehr ausgebeutet werden. Weder wollte Marcus damit zeigen, daß das Verlaſſen des Vaters keine Impietät war[1], noch wollte er die Wohlhabenheit der Familie andeuten (Fritzſche), um zu erklären, wie ſie dem Herrn ohne Weiteres folgen konnten (Weiß)[2] oder trotzdem folgten (Ew., Volkm.), denn die Fiſcherei auf dem See erforderte an ſich mehrere Leute zum Betrieb, ſo daß auch eine ärmere Fiſcherfamilie zu gewiſſen Zeiten Taglöhner nöthig hatte. Wohlhabende werden überhaupt nicht das ſchlechte Fiſcherhandwerk betrieben haben[3]. Die Berufung wird ebenfalls ſo erzählt, als ob keine andere vorangegangen ſei. In der That iſt auch die Bekanntſchaft des Herrn mit den Jüngern Joh. 1, 43 ff. nicht als Berufung dargeſtellt. Nur bei einem, hier nicht genannten Apoſtel, bei Philippus, ſagt Jeſus ἀκολούθει μοι (Joh. 1, 44). Befanden ſie ſich von da an auch theilweiſe in der Begleitung des Herrn, ſo datirte doch der engere Anſchluß erſt von der Berufung in Galiläa an. Indem Marcus ſeine Erzählung mit der Berufung der Apoſtel beginnt, folgt er dem Matthäus, hat aber zugleich die Abſicht, nachzuweiſen, wie Jeſus von Anfang an darauf bedacht war, einen Kreis vertrauter Jünger um ſich zu ſammeln, welchen er ſpäter die Fortführung ſeines Werkes übertragen konnte. Scheint es auch, daß die Jünger Anfangs bei Marcus überflüſſig ſeien (Baur), ſo ſind ſie doch als Zeugen für die anderen Völker nothwendig. Die Berufung des Petrus kann nicht allein den Ausſchlag gegeben haben, ſonſt würde die Wirkſamkeit in Judäa nicht ganz unerwähnt bleiben. Insbeſondere würde man dann nicht einſehen, warum Marcus das ſeinem Zwecke entſprechende Wunder von Kana nicht aufgenommen hat. Matthäus aber überging dieſe Erzählungen, weil er nach dem Propheten ſeine Darſtellung mit der definitiven Niederlaſſung Jeſu in Kapharnaum beginnen wollte. Dieß iſt Reflexion, aber ſeine Darſtellung iſt dadurch erklärt. Marcus folgte ſeinem Vorgang, weil er den einmal gegebenen Rahmen

---

Räthſel unbegreiflich, ſondern auch die ganze Harmoniſtik ſeit Chryſoſtomus und Auguſtinus in die Irre gegangen.

[1] Paulus, de W., Bleek. Kloſtermann S. 24 meint, ſie haben ihren Vater bei um Lohn dienenden Gehilfen zurücklaſſend, die Pflicht der Pietät hintangeſetzt gegen den Gehorſam gegen Jeſus und das Gut ſeiner Nachfolge.

[2] „Weil derſelbe (Vater) ohnehin ſein ſchwunghaftes Geſchäft mit Lohnknechten treibt.“ Bei Meyer hat er dieß modificirt: „Schließen läßt ſich übrigens, daß Zebedäus ſein Gewerbe nicht ganz im Kleinen betrieb und wohl nicht unbemittelt war.“ Vgl. 16, 1. Luc. 8, 3. Joh. 19, 27.

[3] Die Notizen der Reiſenden ergeben nicht, daß die „Fiſcherei auf dem galiläiſchen Meere noch jetzt ein einträgliches Gewerbe“ (Bleek) iſt. Denn der Fiſchreichthum wird zwar gerühmt (Robinſon, Paläſtina 1842, 3, 510. Phyſiſche Geographie des hl. Landes 1865 S. 198. Schegg, Pilgerreiſe 1867, 2, 143), aber der Fiſchfang wird nur vom Ufer aus mit Handnetzen betrieben. Das Recht zu fiſchen wird von der Regierung vergeben. Robinſon konnte zwar die Bedingungen nicht erfahren, entnimmt aber aus Burckhardt, daß im J. 1812 der Pacht für die Fiſcherei auf dem See 700 Piaſter betrug.

nicht ohne Grund überschreiten wollte und die wirkliche Begleitung durch die Apostel damit ihren Anfang genommen hatte. Die Motivirung konnte er aber für seine Leser nicht brauchen. Uebrigens beweist diese Erzählung, welche den Leser ohne Orientirung an die Gestade des galiläischen Meeres versetzt, wieder deutlich, daß Marcus nicht erzählt, um zu erzählen, sondern um einen bestimmten Zweck bei seinen Lesern zu erreichen.

V. 16 ff.* Παράγειν wird gewöhnlich transitiv = vorbeiführen, dann aber auch intransitiv = vorbeigehen, vorüberziehen (עָבַר) gebraucht[1]. Fritzsche hat aber an dem Vorbeigehen am Meere Anstoß genommen, und es erscheint in der That auffallend, aber es kann hier auch nicht so erklärt werden, da παρά c. Acc. loci dabei steht. παρά hat zur Grundbedeutung daneben, daran hin, deßhalb muß auch παράγειν παρά wie nicht mißverständlich περιπατῶν παρ. (Matth. 4, 18) vom Dahinwandeln längs am Meere verstanden werden. Ganz ähnlich heißt es 3 Macc. 6, 16: κατὰ τὸν ἱππόδρομον παρῆγε. Marcus setzt den Simon als bekannt voraus, während Matthäus τὸν λεγόμενον Πέτρον beifügt. Doch genügt dieß nicht zur Erklärung. Denn sicher konnte auch Matthäus bei seinen Lesern annehmen, daß sie wußten, was für ein Simon, dessen Bruder Andreas hieß, gemeint sei. Vielmehr hebt er schon bei der ersten Erwähnung des Namens die charakteristische, mit seiner Stellung zusammenhängende Benennung hervor, während umgekehrt Marcus sie unterdrückt, da er die Prärogative des Petrus für seine römischen Leser nirgends in den Vordergrund stellen will. Auf beiden Seiten ist also Reflexion. Aehnlich verhält es sich mit ἀδελφόν. Matthäus hat τοὺς ἀδελφούς vorausgeschickt und doch τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ beibehalten, wie 4, 21. Wenn ihm aber deßwegen Schuld gegeben wird, daß er vorher reflectirend τοὺς ἀδελφούς schrieb und dann das τὸν ἀδελφόν des Marcus zufällig doch stehen ließ, indem er nur Σίμωνος in αὐτοῦ verwandelte, so heißt das doch einem reflectirenden Schriftsteller in Einem Athem viel zugemuthet. Man muß vielmehr annehmen, daß er absichtlich die Bezeichnung der Brüderpaare voranstellte, um die Analogie zwischen dem A. und N. T. anzudeuten. Denn auch im A. T. erging die erste Berufung an die Brüder Moses und Aaron. Die Beifügung des ἀδελφόν ist aber gerade geeignet, dieses Moment hervorzuheben. Ein Widerspruch gegen die sonst in diesem Evangelium zu Tage tretende Abneigung gegen Fleisch und Blut ist aber deßhalb doch nicht vorhanden, weil es arme Brüder sind, welche Jesus zu seinen Werkzeugen auserwählt. Bei den Reichen war es schwer, Einzelne zu gewinnen, von den Armen schließen sich gleich zwei Brüderpaare an den Herrn an. Daß Marcus statt αὐτοῦ das Nomen selbst setzt, Σίμωνος, wäre auch aus Nachlässigkeit zu erklären, entspricht aber der Vorliebe desselben

---

* Περιπατῶν δέ (Matth. 4, 18) ist Emendation für καὶ παράγων (ℵ B D L Verss. Lachm., Tisch., Trg.); nach τὸν ἀδελφόν lies statt αὐτοῦ (D It. Vulg.) Σίμωνος (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.); ἀμφίβληστρον (A Δ Lachm.) fehlt ℵ BL Tisch., Trg., während D δίκτυα liest. Letzteres verräth noch die Ergänzung, ἀμφίβληστρον ist aus Matthäus; die ältesten Codices schreiben nicht ἁλιεῖς, sondern ἁλεεῖς; αὐτῶν nach δίκτυα (V. 18) fehlt ℵ B C L Lachm., Tisch., Trg.; ἠκολούθουν B Weiß.

[1] Polyb. 5, 18, 4: θεωροῦντες παράγουσαν τὴν δύναμιν. Corp. inscr. n. 2129, 2: τοῖς παράγουσι χαίρειν (Pass. 2, 677). Ebenso Matth. 20, 30. Marc. 2, 14. 15, 21.

für Wiederholungen (vgl. 6, 17—28). Da ἀμφίβληστρον kritiſch verdächtig iſt, ſo muß ἀμφιβάλλειν ἐν τῇ θαλ. durch Ergänzung eines Objects erklärt werden. Der text. rec. weiſt dafür auf ἀμφίβληστρον hin und Habak. 1, 17 haben wir: ἀμφιβαλεῖ τὸ ἀμφίβληστρον αὐτοῦ. aber dennoch hat Matthäus das einfache βάλλειν gewählt und bei den Griechen läßt ſich ἀμφιβάλλειν ἀμφίβλ. nicht nachweiſen. Da aber ἀμφιβάλλειν im Sinne von umzingeln, umgarnen vorkommt (Soph. Ant. 344), ſo ſcheint es mir wahrſcheinlicher, als das nach ἐν θαλ. ſelbſtverſtändliche Object ἰχθῦς zu denken[1]. ἀμφιβάλλειν iſt aber nicht = utrinque huc illuc (bald auf dieſe, bald auf jene Seite) iacere (Fritzſche, W. Grimm), ſondern = umzingeln, rings umgarnen, zu nehmen. Das große Zugnetz (ἀμφίβλ.), welches die Aegypter bei Tag zum Fiſchfang, bei Nacht zum Schutze gegen die Mücken benützten (Herod. 2, 95), wurde über eine große Fläche ausgebreitet und allmählich zuſammengezogen. Da aber Matthäus das Simplex βάλλειν gebrauchte, ſo mußte er als Object ἀμφίβληστρον wählen[2]. Eine Incongruenz mit dem nachfolgenden δίκτυα (Weiß) iſt nicht vorhanden, da ſich bei Herodot (l. c.) derſelbe Wechſel findet[3]. Dasſelbe iſt von ὀπίσω μου = אַחֲרַי zu ſagen, denn daraus, daß Matth. V. 22 ἠκολούθησαν αὐτῷ ſtatt ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ (Marc. V. 20) ſchreibt, folgt doch nicht, daß jenes aus Marcus entlehnt iſt, oder daß Matth. 4, 22 den Hebraismus des Marcus vermeiden wollte (Scholten); denn iſt auch Matth. 4, 10 kritiſch zweifelhaft, ſo ſchreibt er doch 16, 23. 24 parallel mit Marc. 8, 33. 34 ὀπίσω μου, ſo daß für Marcus allein nur V. 20 übrig bleibt, wo er es unabhängig von Matthäus hat. Dagegen hat es Matth. 10, 38 unabhängig von Marcus. Daher iſt jeder Schluß, pro et contra, gewagt. Das לְכוּ אַחֲרַי = δεῦτε ὀπίσω μου (2 Kön. 6, 19) lag einem hebräiſchen Schriftſteller auch zu nahe. δεῦτε von δεῦρο ἴτε (Buttmann, Lex. 2, 231). ποιεῖν mit dem Infinitiv iſt gut griechiſch[4] und wird namentlich von den Göttern und mächtigen Männern gebraucht (Fritzſche), aber jedenfalls iſt γενέσθαι nicht nothwendig und es fehlt auch in Minuskeln und Ueberſetzungen. Der prädicative Accuſativ (obliques Prädicat) des Matthäus iſt ebenſo gut griechiſch (Luc. 19, 46; Joh. 6, 15; Winer 32, 4, b, 213; Krüger 57, 3, 1). Wenn der Ausdruck des Marcus dadurch plaſtiſcher geworden iſt, ſo kann dieß gerade ſo gut eine Steigerung des Matthäiſchen Ausdrucks ſein als bei Matthäus die Auslaſſung eine Schwächung. Die „deutliche Intention des erſten Erzählers“ (Weiß) in γενέσθαι liegt doch nicht ſo offen zu Tage[5]. Denn in ποιήσω iſt das Zukünftige hinlänglich

[1] Herod. 1, 141: λαβεῖν ἀμφίβληστρον καὶ περιβαλεῖν τε πλῆθος πολλὸν τῶν ἰχθύων.

[2] Aus Mißverſtändniß des Ausdrucks bei Marcus hat er nicht ἀμφίβλ. ergänzt und deßhalb ἀμφιβάλλειν nicht mehr brauchen können (Scholten), denn obige Stelle aus Habakuk beweiſt, daß für einen mit den LXX bekannten Schriftſteller: ἀμφιβάλλειν ἀμφίβληστρον keine Unmöglichkeit war.

[3] 2, 95: ἐν τῇ ἀναπαύεται κοίτῃ περὶ ταύτην ἑστῆσι τὸ ἀμφίβληστρον, καὶ ἕκαστον ἑνδὺς ὑπ' αὐτῷ κατεύδει· οἱ δὲ κώνωπες, ἢν μὲν ἐν ἱματίῳ ἑνειλιξάμενος εὕδῃ ἢ σινδόνι, διὰ τούτων δάκνουσι· διὰ δὲ τοῦ δικτύου οὐδὲ πειρέονται ἀρχήν.

[4] Krüg. 55, 3, 11. Kühner 639. 658, 3. d. Paſſ. 2, 975.

[5] Scholten S. 97 hält die Wendung des Marcus für einen Hebraismus = עשׂה, den Matthäus corrigirt habe.

usgedrückt. Ist aber wirklich klar hervorgehoben, daß sie nicht jetzt schon
i den höheren Beruf eintreten, „sondern einst Träger desselben werden
llen, wenn sie selbständig ausgesandt werden, Seelen für das Gottesreich
i gewinnen," so paßt dieß ganz gut zur Stellung der Jünger im Marcus-
angelium und verräth eine ziemlich starke Reflexion des Schriftstellers, nicht
ie Intention des ersten Erzählers. Dasselbe trifft bei der Annahme Jansens
i, daß damit die allmähliche Umbildung der Jünger angedeutet sei[1].

V. 19 f.* Καὶ αὐτούς auch sie, d. h. wie die übrigen. Es geht
der nicht auf ἐν τῷ πλοίῳ = et ipsos in nave, d. i. ebenfalls im
chiffe (Meyer, Bl., Weiß), denn abgesehen davon, daß V. 16 kein πλοῖον
wähnt ist, muß diese im N. T. gang und gäbe Construction auch darnach
klärt werden. Nun findet sich zwar häufig καὶ αὐτός = ebenfalls, aber
irgends absolut, sondern immer mit einem Particip oder Verb. fin. ver-
unden[2]. καταρτίζειν heißt in's alte Verhältniß, in Ordnung bringen, wieder
erstellen[3]. Doch tritt bei sachlichen Objecten die allgemeine Bedeutung: aus-
üsten, herrichten (ναῦς, στόλον) in den Vordergrund. Deßhalb ist es auch
ier = die Netze herrichten (Fritzsche, Schegg, Klosterm.), nicht gerade =
usbessern zu erklären. Wozu ist allerdings nicht gesagt, versteht sich aber
on selbst, nämlich zum Fischen. Ob damit ein Fortschritt gegen das erste
Brüderpaar angedeutet werden will, da Jesus sie gar nicht zum Fange aus-
fahren läßt, sondern sie sofort in der Vorbereitung zu ihrem Werke wegruft
(Klosterm.), ist doch fraglich. Marcus will vielmehr in seiner anschaulichen
Weise nur darstellen, daß sie mitten aus ihrer Beschäftigung hinweg berufen
worden sind. εὐθύς ist daher nicht zu betonen, ja, ich möchte es nicht einmal
mit Weiß davon erklären, daß es bei ihnen nicht wie beim ersten Brüder-
paar einer besonderen Motivirung bedurfte, denn εὐθύς gehört nicht wie bei
Matthäus (4, 22) zu ἀφέντες, sondern zu ἐκάλεσεν, und dieses muß doch
in irgend welchen Worten, ähnlich denen in V. 17, geschehen sein, selbst
wenn sie auf den Ruf vorbereitet gewesen sind. Die Anführung der Worte
war aber nach V. 17 nicht mehr nothwendig. ἀφιέναι wird hier vielfach

---

[1] Faciam vos fieri piscatores hominum; contra eos quibus ruditas tantopere probatur. Vocavit quidem eos cum essent adhuc rudes et crassi; at quia plurimum spiritualis prudentiae et industriae ad hoc requirebatur ad quod vocabantur, adiunxit eos mature sibi, quo per tempus fingeret formaretque ad munus hoc tam eximium.

* Ἐκεῖθεν neben ὀλίγον (A C D Misc. Verss.) und ohne ὀλίγον (ℵ*) ist aus Matthäus.

[2] Vgl. Marc. 15, 43. Luc. 1, 36. Apg. 8, 13. 15, 32. u. a. 1 Joh. 2, 6. Gal. 2, 17. Hebr. 13, 3. Letztere Stelle: ὡς καὶ αὐτοὶ ὄντες ἐν σώματι würde noch am meisten für die Verbindung mit ἐν τῷ πλ. sprechen, weil aber das Partic. καταρτίζοντας folgt, so darf man nicht ὄντας ergänzen. Aber auch mit κατ. verbunden ist καὶ αὐτούς nicht bloß als Hebraismus (את, גם Schegg) gleich dem griechischen καὶ τούτους = und sie als solche, die im Schiffe ihre Netze zubereiteten, zu erklären, da es sonst überall auf eine Parallele zurückweist und καὶ οὗτος dem N. T. nicht unbekannt ist (1 Kor. 2, 2), wie andererseits auch die Griechen καὶ αὐτός gebrauchen (Isokr. Dem. 37. Bäuml. 309, 5; ju καὶ οὗτος 305, 4), sondern das „ebenfalls" ist beizubehalten und aus κατ. τὰ ὅλκ. der allgemeine Begriff des Fischergeschäftes herauszunehmen (Fritzsche). Eine derartige Härte kann bei Marcus nicht auffallen.

[3] Herod. 5, 106: πάντα καταρτίζειν ἐς τὠυτό. Plut. δῆμον. Dion. Hal. πόλιν ταράττουσαν.

= zurücklaſſen, nicht = verlaſſen erklärt (Scholten, Weiß), aber ohne Grund, denn Marc. 12, 20 kann für dieſe Bedeutung nicht beweiſend ſein; Matth. 24, 40 und Lucas 17, 34 ſind es aber noch weniger, weil wohl ἀφίεται = οὐ παραλαμβάνεται gebraucht iſt, aber dieſes ein Ueberlaſſen für das Verderben, alſo gewiß ein ſtarkes Verlaſſen ausdrückt. Ebenſo wenig kann ἀπῆλθον eine leichtere Bezeichnung für das ſtrengere ἠκολούθησαν αὐτῷ V. 18 ſein, denn ὀπίσω μου iſt ja der Terminus für die ſtändige Nachfolge. ἀπέρχεσθαι veranſchaulicht nur den Weggang aus dem Schiffe, wie vorher ἐν τῷ πλοίῳ das Zurückbleiben des Vaters im Schiffe. Wie aus μετὰ τῶν μισθωτῶν mit den Taglöhnern (nicht Knechten) auf keinen beſonderen Wohlſtand geſchloſſen werden kann, ſo liegt auch bei Marcus keine Abſchwächung vor, weil er nicht wie Matthäus τὸ πλοῖον, ſondern τὸν πατέρα κτλ. ſchreibt (Holtzm.), denn auch bei Matthäus iſt nicht vorauszuſetzen, daß ihnen das Schiff eigenthümlich zugehörte.

§ 11.

Die Dämonenaustreibung.

1, 21—28 (Luc. 4, 31—37).

Jetzt beginnt im Marcusevangelium die bis zu dem beſtrittenen Schluſſe wahrnehmbare ausführliche concrete Darſtellung. V. 15—20 hatten noch theilweiſe einen vorbereitenden Charakter, inſofern die Berufung der Hauptapoſtel berichtet wurde, welche Zeugen der jetzt zu ſchildernden Lehr- und Heilsthätigkeit Jeſu ſein mußten. Dieſe wird nun anſchaulich beſchrieben, weil nicht eine hiſtoriſche Aufzählung angeſtrebt wird, ſondern gezeigt werden ſoll, wie Jeſus in den einzelnen Handlungen zugleich ein treues Bild ſeiner jeweiligen ganzen Thätigkeit entwarf, welches für die Jünger und das Volk reich an Belehrung war und auch jetzt noch in der Erzählung dazu beitragen muß, die im Glauben aufgenommene Vorſtellung von der Perſon des gottmenſchlichen Erlöſers in den Herzen der Gläubigen zu vervollſtändigen und zu befeſtigen. Dieſe Abſicht zeigt ſich ſchon in der Auswahl der erſten Erzählung. Sie fehlt bei Matthäus (9, 32—34 iſt zu unähnlich)[1] und wurde von Marcus aus der Ueberlieferung des Petrus aufgenommen. Vielleicht ſchloß ſich dieſes Ereigniß an die Berufung desſelben an und wurde deßhalb von Petrus in dieſem Zuſammenhange erzählt, oder, was wegen des καί wahrſcheinlicher iſt, Marcus, der die Bergpredigt nicht aufnehmen wollte, die Heilung des Ausſätzigen (Matth. 8, 1—4) wegen ihres polemiſchen Charakters zum Judenthum nicht an die Spitze ſtellen konnte und mit Rückſicht auf ſeine römiſchen Leſer den Bericht über den Knecht des Hauptmanns von

[1] Weiß, Holtzm. u. a. meinen, Matthäus habe dieſe Erzählung ausgelaſſen, weil ihm 5, 1—20 als ein ſprechenderes Beiſpiel von Dämonenheilungen erſchien. Aber es wäre doch für die ſonſt vorausgeſetzte Unſelbſtändigkeit der hl. Schriftſteller ein Zeichen großer Selbſtändigkeit, wenn Matthäus ſchon beim erſten Stück ſeiner Marcusquelle auf das fünfte Kapitel reflectirt hätte. Zudem iſt der Schauplatz dieſer Dämonenheilung die Dekapolis, wodurch die Erzählung für Matthäus eine andere Bedeutung erhält.

ıpharnaum (8, 5— 13) übergehen mußte[1], hat gerade eine Dämonen-
ßtreibung für beſonders geeignet gehalten, um die Erhabenheit des Gottes-
ınes über die Herrſcher der heidniſchen Welt zu veranſchaulichen. Marcus
ɔt es überhaupt, die Macht Jeſu über das Reich der unreinen Geiſter
vorzuheben (1, 39; 3, 15; 6, 13), weil er dadurch ſowohl den Wunder-
veis nachdrücklich führen, als auch den überwältigenden Eindruck der Er-
einung Jeſu ſeinen Leſern zum Bewußtſein bringen konnte. Wenn Lucas dieſe
zählung vor die Berufung ſtellt, ſo iſt dieß ſeiner Voranſtellung des Be-
hes in Nazareth zuzuſchreiben. Der Verwerfung in Nazareth mußte die
gemeine Bewunderung in Kapharnaum zur Seite treten. Da es ungeeignet
ien, Jeſus ohne Weiteres als Wunderthäter auftreten zu laſſen und die
underthätigkeit überhaupt von untergeordneter Bedeutung war[2], obwohl ſie
ı Hauptinhalt des Marcusevangeliums bildet, ſo mußte Marcus wenigſtens
einzelnen Verſen zuvor die Lehrthätigkeit und deren Erfolg erwähnen —
: ſchwacher Erſatz für die ſchöne Bergpredigt des Matthäus, aber doch ein
ıweis dafür, daß die Reden früher zu ſtellen ſind als die Wunder. Wie
aber bei Matthäus die Bergpredigt nicht als bloße Jüngerpredigt gelten
ſen konnte, ſo kann ich auch hier nicht zugeben, daß Marcus die vier be-
ſenen Apoſtel zumeiſt als gegenwärtig gedacht wiſſen will (Kloſt.). Denn
ıarcus erzählt mehr, ſofern dem Volke damit etwas widerfuhr, als ſofern
: erſten Jünger es in ſeiner Nachfolge erlebten. Nur dieß iſt feſtzuhalten,
ß die Jünger immer in der Begleitung des Herrn erſcheinen und ſo für
ren Beruf vorbereitet werden.

V. 21 f.* Εἰσπορεύονται iſt praes. hist., das Marcus häufig zur
ituationszeichnung verwendet. Subject ſind Jeſus und die vier Jünger.
ach V. 16 hat Jeſus die Jünger am Ufer des Sees berufen. Da die-
ben aber von Bethſaida waren (Joh. 1, 45), ſo iſt die Gegend von
:thſaida (vgl. Matth. S. 314 und 562) als Ausgangspunkt zu denken.
enn Marcus will nicht wie Lucas 4, 31 die erſte Ankunft in Kaphar-
ıum erzählen, ſondern nur den Uebergang Jeſu zu einer neuen Thätigkeit
rvorheben. Andernfalls hätte er doch eine Motivirung oder einen Zuſatz
ifügen müſſen. Wegen der Zuſammenſtellung der Erzählung mit der
cene in Nazareth bei Lucas haben viele Exegeten (Victor, Euthymius,

---

[1] Baur ſagt, Marcus hätte die Erzählung vom Hauptmann entweder 1, 28 oder einrücken können, aber dort ſei es als zu bald und ſeinem Zuſammenhang nicht entſprechend geweſen, hier treffe letzteres ebenfalls zu. So zog er es vor, dieſelbe ganz zu ergehen (Marcusev. S. 13 f.). Dieß wäre aber eine wunderliche Schriftſtellerei!

[2] Beda zu 1, 27: Quia nimirum ad hoc fiebant signa quae vel ipse Dominus assumpto homine faciebat, vel discipulis facere dedit, ut per haec evangelio gni Dei, quod praedicabatur, certius crederetur.

* Καφαρναούμ leſen die beſten Codices, die Ueberſetzungen und die meiſten Väter. ελθών fehlt ℵ C L Δ Tiſch.; ℵ L Orig., Tiſch. ſetzen ἐδίδασκεν hinter σαββ.; C hinter εὐθύς, B D Δ It. Vulg. Lachm., Trg. hinter συναγωγήν. Dieſer Wechſel in der Stellung könnte rauf hinweiſen, daß εἰσελθών ausgefallen iſt (Weiß), aber ebenſo leicht kann er durch : ungewöhnliche Conſtruktion διδάσκειν εἰς veranlaßt worden ſein, zu deren Vermeidung ελθών eingeſchoben worden wäre. Wegen der guten Bezeugung und wegen ähnlicher ınſtructionen (κηρύσσειν εἰς 1, 39; 13, 10; 14, 9) iſt die Tiſchendorf'ſche Leſart vorzuziehen. αὐτῶν nach γραμματεῖς (C Δ Syr. Kloſterm.) iſt aus Matth. 7, 29.

Theophyl.) als Ausgangspunkt für εἰςπορεύονται irriger Weiſe Nazareth angenommen. τοῖς σάββασιν am Sabbat kann als Plural oder Singular erklärt werden; der Singular iſt aber durch εὐθύς geboten, alſo am nächſten Sabbat. Der Nachdruck liegt auf σάββασι[1], nicht auf εὐθύς, aber doch iſt σάββασι durch εὐθύς beſtimmt. Ein gleiches Lehren an andern Sabbaten iſt allerdings nicht ausgeſchloſſen, aber Marcus will bloß das nächſte Lehren erwähnen, um zu zeigen, welchen tiefen Eindruck die Lehre Jeſu ſchon beim erſten Auftreten des Herrn gemacht hat. Wie er ſonſt ſpecialiſirt, um den allgemeinen Charakter zu kennzeichnen, ſo muß es auch hier angenommen werden. Der Plural σάββατα findet ſich in dieſer Bedeutung ſchon im A. T. und bei Joſephus[2] und iſt wahrſcheinlich eine Nachahmung der Feſtnamen (ἄζυμα, γενέσια, ἐγκαίνια), nicht eine Nachbildung der aramäiſchen Form שַׁבָּתָא (Fritzſche, Ew., Volkm.), denn in den LXX findet ſich keine Rückſicht auf das Chaldäiſche (vgl. Matth. S. 318). Der Dativ σάββασι iſt ein Metaplasmus (Winer 8, 62), die LXX ſchreiben σαββάτοις (1 Macc. 2, 38 σάββασι), Joſephus wechſelt ab. Der Grund, warum Jeſus am Sabbat auftrat, iſt natürlich in der an dieſem Tage zahlreich beſuchten gottesdienſtlichen Verſammlung der Gemeinde zu ſuchen. An den beiden anderen Synagogentagen (Montag und Donnerſtag Matth. S. 153) war die Verſammlung weniger zahlreich. Die religiöſe Stimmung am Sabbat mußte auch die Zuhörer empfänglicher machen[3]. Marcus begnügt ſich mit dem einfachen ἐδίδασκεν, weil es ihm nicht um die Darſtellung der Lehre, ſondern des Erfolgs derſelben zu thun iſt. V. 22 ſteht mit Ausnahme von οἱ ὄχλοι auch bei Matthäus (7, 28 f.), wo er auch ganz an ſeinem Platze iſt, da die lange Bergpredigt vorausgegangen iſt. ἐκπλήσσεσθαι heißt erſchrecken, erſtaunen, von etwas ergriffen werden. Die Vertreter der Marcushypotheſe zählen dieſes Verbum zu dem charakteriſtiſchen Sprachſchatze des Marcus, der es in gleichem Sinne und mit ἐπί noch 11, 18, ohne Object 7, 37 und im Sinne vom eigentlichen Erſchrecken 6, 2 und 10, 26 gebraucht. Matthäus hat es viermal in Parallelen (7, 28; 22, 33; 13, 54; 19, 25), während er in der Parallele zu 7, 37 θαυμάζειν ſetzt (15, 31). Allein daraus läßt ſich nicht folgern, daß die Quelle des Matthäus bei Marcus zu ſuchen iſt[4],

---

[1] Beda: quod sabbatis maxime medicinae doctrinaeque suae dona frequentat. Euthym.: ἐν ταῖς ἡμέραις τῶν σαββάτων, ὅτε ἦν δηλαδὴ σάββατον. Mald. Schegg (1, 265) unterſcheidet bei Marcus zwiſchen den Stellen, wo im Allgemeinen vom Sabbate die Rede iſt, ſo daß nicht ausſchließlich ein beſtimmter Sabbat gemeint iſt, und denen, wo der Sabbat entweder durch ein Adjectiv oder Particip näher beſtimmt oder ſtreng als Einheit ideal aufgefaßt werde. In letzteren Fällen wähle er den Singular, in den erſten den Plural. Dieß trifft aber nicht vollſtändig zu. Denn andere Stellen mit σάββασιν ſind auf einen beſtimmten Sabbat zu beziehen (2, 23. 3, 2).

[2] Antt. 3, 6, 6 (vgl. 1, 1, 1) τὴν ἑβδόμην σάββατα καλοῦμεν. Horat. (Sat. 1, 9, 69): hodie tricesima sabbata.

[3] Victor Ant.: ἐδίδασκεν οὖν ἐν σαββάτῳ, τὰς τῶν ἀκουόντων βουλόμενος θηρᾶσθαι ψυχὰς πρὸς εὐσέβειαν.

[4] Mit gleichem Recht oder Unrecht könnte man behaupten, daß Marcus das bei Matthäus in dieſer Bedeutung achtmal vorkommende θαυμάζειν aus Matthäus entlehnt habe, denn 15, 5 iſt es parallel zu Matth. 27, 14 und 5, 20 ſteht es ganz allgemein (vgl. z. B. Matth. 8, 27).

denn 7, 28 und 22, 33 sind nicht der Erzählung, sondern nur der Formel nach parallel, und es muß demnach angenommen werden, daß diese Formel in der apostolischen Tradition gang und gäbe war. Marcus ist wie sonst consequenter im Ausdruck geblieben und schließt sich dem Matthäus enger an als Lucas, der in der Parallele 4, 32 zwar ἐκπλήσσεσθαι hat, aber ἦν διδ. κτλ. wiedergibt mit: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ. Eine größere Variation mangelt dem Marcus überhaupt. Subject zu ἐξεπλήσσ. sind die in der Synagoge Anwesenden, nicht die Jünger. ἐξουσία = Macht ist in erster Linie nicht von der Redegewandtheit, sondern von der Autorität des Redenden zu verstehen [1]. Eine Vorstellung von dieser Macht zur Rede gibt uns die Bergpredigt des Matthäus. Jesus stellt sich dort dem Jahve des A. T. zur Seite, dem Moses gegenüber. In dem ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις — ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν ist das autoritative Auftreten trefflich charakterisirt und das ἐκπλ. erklärt [2]. Auf die Bestätigung durch die Wunder kann man den Ausspruch nicht einmal mit Jansen in vierter Linie beziehen. ὡς beim Particip kann einen Causal-, Final- oder Objectssatz vertreten. Hier ist letzteres der Fall, aber es will der Inhalt des Objectsatzes nicht als eine unsichere Muthmaßung, sondern als eine der Wirklichkeit entsprechende Vorstellung bezeichnet werden (Krüger 69, 63, 3). Die γραμματεῖς lehrten wie solche, die keine Macht hatten, d. h. sie mußten sich auf die heilige Schrift und Ueberlieferung berufen und konnten deßhalb nicht mit vollem Anspruche auftreten [3]. Dagegen hat Victor wohl Unrecht, wenn er das tertium comparationis in dem Streben nach Lob findet [4]. καὶ οὐχ ὡς paßt ganz gut dazu (Fritzsche), da nicht von ganz entgegengesetzten, sondern von wesentlich verschiedenen Dingen die Rede ist [5]. Bei vollen Gegensätzen ist das Asyndeton zu gebrauchen [6], obwohl nach der individuellen Auffassung des Schriftstellers Schwankungen vorkommen [7]. Der Artikel bei γραμματεῖς ist wieder generisch (V. 11).

V. 23.* Εὐθύς ist nicht in ἰδού abzuschwächen (Schegg), sondern Marcus,

---

[1] Kohel. 8, 4: καθὼς βασιλεὺς ἐξουσιάζων (λαλεῖ), καὶ τίς ἐρεῖ αὐτῷ τί ποιεῖς; ist wie der Nachsatz zeigt, nur eine halbe Analogie. Vgl. Prov. 16, 10. 14.

[2] Chrysost. Hom. 25, 1 in Matth.: οὐ γὰρ εἰς ἕτερον ἀναφέρων ὡς ὁ προφήτης Μωϋσῆς ἔλεγεν ἅπερ ἔλεγεν, ἀλλὰ πανταχοῦ ἑαυτὸν ἐνδεικνύμενος εἶναι τὸν τὸ κῦρος ἔχοντα. καὶ γὰρ νομοθετῶν συνεχῶς προσετίθει· ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν· καὶ τῆς ἡμέρας ἀναμιμνήσκων ἐκείνης, ἑαυτὸν ἐδείκνυ τὸν δικάζοντα εἶναι, καὶ διὰ τῶν κολάσεων καὶ διὰ τῶν τιμῶν. Fritzsche beruft sich Matth. 7, 29 für seine Erklärung ἐξουσία = copia docendi auf Erasmus, aber dieser negirt z. St. δύναμις und erklärt wie Chrys., Euth. u. a. Vgl. 1 Kor. 2, 4. 2 Kor. 10, 8.

[3] Euthym. (Matth. 7, 29): ἦν διδάσκων μετὰ παρρησίας καὶ οὐ μεθ' ὑποστολῆς, ὡς οἱ γραμματεῖς· ἢ διότι οἱ γρ. μὲν εἰς τοὺς προφήτας ἀνέφερον ἃ ἐδίδασκον, οἷον ὅτι ὁ νόμος κελεύει, καὶ οἱ προφῆται τάδε φασίν.

[4] Ὅτι οὐ πρὸς χάριν τοὺς λόγους προέφερεν, οὐ κολακεύων καὶ τὸν τῶν ἀκροωμένων θηρώμενος ἔπαινον. ἀλλ' ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, προτρεπτικὸς εἰς σωτηρίαν, καὶ τιμωρίαν τοῖς ἀπειθοῦσιν ἐπανατεινόμενος. Theophyl.

[5] Vgl. Plat. Cratyl. 44. Cicero pro Rosc. am. 33, 92. Krüg. 62, 4, 1.

[6] 1 Kor. 3, 2. 7, 12. Horat. Sat. 1, 5, 100. Krüg. 69, 16, 1.

[7] 1 Kor. 10, 20. Kol. 2, 8. Matth. 9, 13. Plat. Conv. 413, 14. Thuk. 1, 87. 2, 102. 3, 40.

* Καὶ εὐθύς (א B L Tisch. u. a.) entspricht dem Stil des Marcus. Die Rec. hat εὐθὺς ausgelassen, weil εὐθὺς ἦν mißverständlich war.

der, wie die Voranſtellung der Dämonenheilung zeigt, darauf einen Werth legte, will hervorheben, daß ſofort beim erſten Auftreten eine Begegnung mit einem Dämoniſchen ſtattfand. αὐτῶν betont die Identität der Zuſchauer mit den eben genannten Zuhörern, da es in Kapharnaum wie in allen größeren Städten mehrere Synagogen gab. Dieſelben, welche eben Zeugen der Redemacht Jeſu waren, ſollen nun auch Zeugen ſeiner Wundermacht ſein und dadurch noch mehr in ihrer Verwunderung beſtärkt werden. So bewährte ſich Jeſus gleich am Anfange ſeiner Wirkſamkeit als den Gottesſohn, der Macht hat über die Herzen der Menſchen. ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ sc. ὤν (Janſ. j., aber unrichtig mit Janſ. ſen. und Maldon. = spiritum imm. habens) iſt mit ἄνθρωπος, nicht mit ἦν (Fritzſche) zu verbinden = ein Menſch mit einem unreinen Geiſte, d. h. der ſich in der Gewalt eines unreinen Geiſtes befindet (Buttm. 83, 11). Analog ſind die Ausdrücke ἐν πνεύματι oder ἐν πν. ἁγίῳ, θεοῦ (Matth. 22, 43; Marc. 12, 36; Luc. 2, 27; 1 Kor. 12, 3; Apok. 17, 3; 21, 10), ἐν ἑαυτῷ εἶναι (Krüger 47, 6, 6), nur darf die Inhabitatio nicht als eine ebenſo geiſtige, ſondern mehr als eine Einwohnung im Körper (Janſ.) mit Bindung der geiſtigen Kräfte des Beſeſſenen erklärt werden. Das πνεῦμα ἀκαθ. iſt der unreine, d. h. unheilige, von Gott abgewandte, dem Böſen verfallene Geiſt. Bei den Griechen wurde ἀκάθαρτος vorwiegend von der ſittlichen Unreinigkeit im engeren Sinne = Unlauterkeit gebraucht und dieſe Bedeutung hat es auch Epheſ. 5, 5 und Apok. 17, 4; ebenſo ἀκαθαρσία in den pauliniſchen Briefen (Röm. 1, 24; 6, 19; 2 Kor. 12, 21 u. a.). Im A. T. wird der levitiſch Unreine ἀκάθαρτος (Lev. 15, 30—33; 11, 34—39; 18, 19) genannt. Dieſe Bedeutung iſt auch in das N. T. übergegangen (Apg. 10, 14; 11, 8; 10, 28; 1 Kor. 7, 14; Apok. 18, 2). Da aber auch die levitiſche Reinheit nicht bloß eine ſanitäre Beſtimmung, ſondern eine ethiſche, auf die mit der Sünde zuſammenhängenden Zuſtände des Geſchlechtslebens, des Todes und der Verweſung bezügliche Vorſchrift war, ſo iſt mit ἀκάθαρτος zugleich der Begriff der ſittlichen Unreinigkeit zu verbinden. Weil die heidniſchen Götzen Dämonen waren (Pſ. 95, 5; Deut. 32, 17; Pſ. 105, 35; 1 Kor. 8, 4; 10, 19), alles Heidniſche aber nicht bloß unrein war, ſondern auch zur ſittlichen Unreinheit führte[1], ſo iſt πνεῦμα ἀκάθαρτον die für Heidenchriſten am beſten verſtändliche Bezeichnung des böſen Geiſtes[2]: Urheber des Götzendienſtes und der Sünde. Marcus bevorzugt dieſen Ausdruck. Matthäus hat ihn nur 10, 1 und 12, 43. Lucas 4, 33 (πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου) 36; 6, 18. Matth. 12, 43 ſteht aber in der Parabelrede und kann daher nicht aus Marcus ſtammen. Folglich iſt auch Matth. 10, 1 = Marc. 6, 7 nicht nothwendig auf Marcus zurückzuführen. Ueber die Beſeſſenheit vgl. Matth. S. 155. ἀναχράζειν heißt ſeiner Zuſammenſetzung aus ἀνά entſprechend aufſchreien[3]. Davon wird laut ausrufen, auf-

---

[1] J. Grimm 2, 548 vergleicht dazu die Geſchichte von dem Geiſte Asmodi, der die ſieben Bräutigame tödtete, weil er die Braut liebte (Tob. 6, 14). Uebrigens ſagt Raphael (6, 17), daß die ſieben Männer wegen ihrer Wolluſt getödtet wurden.

[2] Victor: ἀκάθαρτον δὲ διὰ τὴν ἀσέβειαν, καὶ τὴν ἀπὸ θεοῦ ἀναχώρησιν, καὶ διὰ τὸ πάσαις ταῖς αἰσχραῖς καὶ πονηραῖς ἐφήδεσθαι πράξεσιν.

[3] Krüg. 69, 46, 9. Win. de verb. compos. 3 p. 6.

eien abgeleitet (Paſſ., W. Grimm) und dieſe Bedeutung eignet dem Wort N. T.[1] Lucas verſtärkt ſie noch durch φωνῇ μεγάλῃ (4, 33). Nach i Vorhergehenden iſt ἄνθρωπος Subject, die folgenden Worte ſind aber de des Geiſtes, da bei Beſeſſenen die eigenthümliche Erſcheinung wahrommen wird, daß die menſchliche Perſönlichkeit mit der dämoniſchen innigſt einigt iſt und alle Aeußerungen des Beſeſſenen zugleich auch ſolche des iſtes ſind. — V. 24.* Zu der hebräiſchen Formel τί ἡμῖν καὶ σοί; = was zwiſchen uns und dir? was haben wir mit dir zu ſchaffen? Vgl. Matth. 264. Es iſt nur beizufügen, daß ſich dieſelbe auch im Griechiſchen findet[2]. r Plural (5, 7 Singular) erklärt ſich aus dem Beſtreben des Marcus, dieſem erſten Fall das Auftreten Jeſu gegen die im Volke herrſchenden tentfremdeten Mächte überhaupt zu ſchildern, ſo daß nicht die apoſtoliſche elle (Matth. 8, 29), wo von vielen Geiſtern die Rede iſt, zu Hülfe gemmen werden muß (Weiß). Der böſe Geiſt ſpricht im Namen ſeiner moſſen, mit denen er als die feindſelige Macht ſolidariſch verbunden iſt. eßhalb iſt der Singular οἶδα ganz am Platze, weil er das im concreten ll bei der Begegnung mit Jeſus vorhandene Wiſſen des einzelnen Geiſtes sdrückt. Nach dem, was der Teufel bei der Verſuchung erfahren hatte, nnte er nicht mehr darüber zweifelhaft ſein, daß ein Kampf für ſeinen ngdauernden Beſitzſtand in der Welt bevorſtehe. Er wollte ſich ſo viel s möglich der Gewalt Jeſu entziehen oder ſie doch beeinträchtigen. Deßhalb iff er ſpäter den Herrn wiederholt an und inſtigirte Judas gegen ihn. Die nnahme, daß er, ſobald die Niedrigkeit des Herrn die Stärke wieder verllte, ſeinen Glauben aufgab (J. Grimm), ſcheint mir ebenſo unwahrſcheinlich s die Vermuthung Anderer, der Teufel habe in unſerem Fall zur Liſt und erſtellung ſeine Zuflucht genommen. Ναζαρηνός kommt nur bei Marcus 0, 47; 14, 67; 16, 6) und Lucas (4, 34) vor. Matthäus und Lucas hreiben Ναζωραῖος (vgl. Matth. S. 114). Matthäus hat die Anrede υἱὸς wid, das Marcus nur 10, 47 in der Anrede des Blinden und 12, 35 in ner Argumentation gebraucht. Er mußte die theokratiſch-politiſche Seite des eſſias möglichſt vermeiden, während dieſelbe in den Augen der Juden ſelbſtrſtändlich war. Daher entſpricht auch das Matthäusevangelium dem urrünglichen Sachverhalte am beſten und komme ich immer wieder bei der llgemeinen Betrachtung des Inhalts auf denſelben Standpunkt zurück. Als lazarener iſt Jeſus der von den Juden verachtete und verfolgte Volksgenoſſe, er nicht im entfernteſten an eine Herrſchaft denken konnte oder wollte. ἀπολέσαι = verderben, zu Grunde richten, d. h. der ewigen Verdammung über-

---

[1] Nach Hilgenfeld (Ev. 127) iſt das Aufſchreien (8, 11. 5, 7. 9, 26. 15, 37) echt idenchriſtlich. Clement. Hom. 9, 19 ſagt Petrus von den Dämonen: ἴσασιν γὰρ τοὺς πολεδωκότας ἑαυτοὺς τῷ θεῷ· διὸ τιμῶντες αὐτοὺς πεφοβημένοι φεύγουσιν, ὥσπερ ἐχθὲς ἑράκατε, πῶς ἐμοῦ ἀναθεμένου μετὰ τὴν προσομιλίαν εὐξασθαι ὑπὲρ τῶν πασχόντων αὐτὰ ι πάθη τῇ πρὸς τὴν θρησκείαν τιμῇ ἀνέκραγεν βραχεῖαν ὥραν στέξαι μὴ δυνηθέντα.

* Ἔα (A C) iſt aus Lucas; auch οἶδα (A B C D Lachm., Trg.) könnte nach ihm conrmirt ſein, aber die Bezeugung des οἴδαμεν (ℵ L Δ Tiſch.) iſt doch nicht ausreichend, eil nach ἡμῖν die Umſetzung in den Plural viel wahrſcheinlicher iſt.

[2] Gell. n. a. 1, 2. Epict. diss. 2, 19, 16 u. a. Vgl. Krüg. 48, 3, 9. W. Grimm, er. S. 115. Tibull 1, 6, 3: quid tibi, saeve puer, mecum est?

antworten, während ſie bis zur Ankunft Chriſti eine Herrſchaft auf der Erde ausübten [1]. Die Interpunction iſt verſchieden. Die jetzt faſt allgemein aufgenommene (Fritzſche, Tiſch., Weiß) und dem Zuſammenhang conforme ſetzt nach ἀπολέσαι ἡμᾶς ein Kolon, während die Rec. und Lachmann, Schegg, Trg. ein Fragezeichen ſetzen. Letzteres würde einen Zweifel bei dem Geiſte vorausſetzen, der dem οἶδα widerſpricht [2]. Was Janſen dagegen einwendet, würde πρὸ καιροῦ als Ergänzung verlangen. οἶδά σε mit einem abhängigen Satz (ὅτι) iſt eine bekannte Attraction, indem von dem abhängigen Satz etwas in den Hauptſatz gezogen wird [3]. ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ (Joh. 6, 69; Apg. 4, 30; ὁ ἅγιος παῖς τοῦ θεοῦ. 1 Joh. 2, 20: ὁ ἅγιος) iſt der Auserwählte Gottes, מְקֻדָּשׁ, der Gottgeweihte, als welcher Jeſus bei der Taufe feierlich proclamirt wurde. Der Ausdruck ſchließt ſich dem alteſtamentlichen Sprachgebrauche an, wo er von Gott, den Prieſtern, vom iſraelitiſchen Volke gebraucht wird. Dem Buche Jeſaias iſt insbeſondere ὁ ἅγιος τοῦ Ἰσραήλ eigenthümlich. Aber auch für das griechiſche Ohr hat derſelbe eine Bedeutung, obwohl er bei den Griechen ſelten vorkommt. Das Heilige iſt dem Unheiligen, das Göttliche dem Teufliſchen entgegengeſetzt. Der Teufel aber iſt zu dieſer Anerkennung durch die großartige Erſcheinung der Perſon des Herrn gezwungen [4] und gebraucht den Ausdruck nicht als captatio benevolentiae [5].

V. 25.* Ἐπετίμᾶν ſchelten in Verbindung mit φιμώθητι bezieht ſich nicht auf das Verbot zu reden, um den Machterweis Jeſu abzuhalten (Bed., Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἐπεστόμισεν. Weiß), ſondern auf das Verbot, die Meſſianität Jeſu zu bekennen [6], denn Jeſus wollte das Bekenntniß nicht vor der

---

[1] Victor: οὐκέτι γὰρ ἡμῖν δίδως χώραν, περιαιρῶν τὴν ἀσέβειαν ἀπελαύνων τὴν πλάνην θεογνωσίαν ταῖς τῶν ἀνθρώπων ψυχαῖς ἐνιείς. Euthym. Dagegen verſtehen die beiden Janſen die Verſtoßung in die Hölle unter der ἀπώλεια, worin ſie in der Hauptſache mit Beda übereinſtimmen.

[2] Die Catena Cram. hat zuerſt: τί ἡμῖν καὶ σοι. ἦλθες πρὸ καιροῦ, καὶ τὰ ἑξῆς. Στοχάζομαι σοῦ τὴν παρουσίαν, φησίν, ὑποπτεύω τὴν ἄφιξιν· οὐδὲ γὰρ ἀσφαλῆ κ. βεβαίαν τῆς παρουσίας εἶχεν τὴν γνῶσιν· dann: διατί δέ φησιν, ἦλθες ἡμᾶς ἀπολέσαι; οὐκέτι γὰρ ἡμῖν δίδως χώραν κτλ. Tert. adv. Marc. 4, 7: venisti perdere nos, scio qui sis, sanctus Dei . . . adicit, venisti perdere nos; adeo iudicis et ultoris, et ut ita dixerim, saevi Dei filium agnoverat Jesum non optimi illius et perdere et punire nescientis.

[3] Win. 66, 5, 581 f. Krüg. 61, 6, 2. Fritzſche z. St.

[4] Victor: καὶ διὰ τοῦ φόβου ἐπιγινώσκει τὸν πάντων δεσπότην. Beda: non voluntatis ista confessio est . . . sed necessitatis extorsio, quae cogit invitos confiteri.

[5] Euthym.: κολακεύων αὐτόν, ἵνα φείσηται αὐτοῦ. Janſ., Reiſchl. Tertullian (adv. Marc. 4, 7) motivirt die Schmeichelei eigenthümlich: plane (increpuit illum) ut invidiosum et in ipsa confessione petulantem et male adulantem, quasi haec esset summa gloria Christi, si ad perditionem daemonum venisset, et non potius ad hominum salutem qui nec discipulos de subactione spirituum, sed de candida salutis gloriari volebat.

* Λέγων iſt gegen ℵ A Tiſch. beizubehalten.

[6] Tert. adv. Marc. 4, 8. Victor: οὐδὲ γὰρ ἔχρηζεν ἡ ἀλήθεια τῆς ἀπὸ τῶν πονηρῶν δαιμόνων συστάσεως, οὐδὲ ταῖς τῶν ἀντικειμένων μαρτυρίαις σεμνύνεσθαι. Pſeudo-Chryſ. Euthym., Maldon. Aus einer Stimmung Jeſu und einer gewiſſen Scheu, „mit welcher er ſelbſt dieſe Fortſchritte ſeines Thuns, die gewaltigen Zeichen, welche von ihm ausgingen, betrachtete“ (Weizſ., Unterſ. S. 366) könnten die Verbote nur abgeleitet werden, wenn ſich Jeſus über ſeinen Beruf und ſeine Macht nicht von Anfang an klar geweſen wäre. Dagegen ſpricht aber ſchon die ſtarke Conſequenz in dieſen Verboten.

jeit und nicht aus solchem Munde. Marcus wollte aber zeigen, daß Jesus uf ein solches Bekenntniß nichts gab und die Einwirkung desselben auf as Volk verhinderte, um jeder Aufreizung und Erregung vorzubeugen. Da- egen darf nicht eingewandt werden, daß sich diese Verbote auf die Zeit ach dem Ausfahren beziehen (Meyer, Weiß), denn 1, 34 sind ἐξέβαλεν und ὐκ ἤφιεν λαλεῖν gleichzeitig zu nehmen. Wir haben im N. T. nirgends ein Beispiel dafür, daß ein ausgetriebener Geist noch den Versuch macht, mit Jesus zu sprechen. Dieß geschieht immer, so lange er noch dem Besesse- en innewohnt. 3, 12 sind allerdings die πνεύματα ἀκάθαρτα Subject, ber daß sie noch nicht ausgetrieben sind, geht aus: ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, ροσέπιπτον αὐτῷ hervor. αὐτῷ bezieht sich auf den Dämon, der bisher prach, weßhalb auch das Hauptsubject Ἰησοῦς beigefügt ist. — V. 26.* παράσσειν = hin- und herzerren (Luk. μηδὲν βλάψαν αὐτόν, d. h. ohne ihm gend einen Körpertheil wesentlich zu schädigen) kommt im N. T. nur noch Marc. 9, 26 und Luc. 9, 39 vor, ist aber bei den Griechen häufig. Der böse Geist will, da er doch einmal seine Wohnung verlassen muß, vor dem Ausfahren noch einmal seine Kraft zeigen und seine Lust aus- lassen (Pseudo-Chrys., Greg., Maldon.). Wenn daraus auch nicht hervor- vorgeht, daß der Geist aus dem Besessenen gesprochen hat[1], so doch dieß, daß er denselben ganz in seiner Gewalt hat. Je größer aber die Kraftan- strengung und Bosheit des Dämons ist, desto großartiger erscheint die Macht des Heiligen Gottes, der ihn mit Einem Worte zwingt, seine Wohnung zu verlassen. — V. 27.** Der Eindruck des Wunders auf die Zuschauer war ein so ge- waltiger, daß sie in Staunen versetzt wurden. θαμβεῖν heißt bei den Griechen erstaunen, erschrecken; mit dem Accus. anstaunen, über etwas erschrecken, im Passiv: in Staunen oder in Schrecken versetzt werden. Letztere Bedeutung allein hat das Verbum bei den LXX (1 Macc. 6, 8; Weish. 17, 3), aber dennoch ist dieselbe im Marcusevangelium, welches das Wort allein im N. T. gebraucht (10, 32; mit ἐπί 10, 24), nicht festzuhalten (Schegg), sondern die Bedeutung: in Staunen versetzt werden (Meyer, W. Grimm) vorzuziehen. Denn wollte man die andere Bedeutung auch hier noch fest halten, so wäre dieß doch schwierig 10, 24: οἱ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ und unmöglich 10, 34, wo θαμβεῖσθαι dem φοβεῖσθαι gegenüberstehet. Die von Schegg citirte Parallele Apg. 9, 6 τρέμων τε καὶ θαμβῶν εἶπε entscheidet, abgesehen von der textkritischen Unsicherheit (Lachm., Tisch., Trg. haben sie getilgt) nicht, weil es unbestritten ist, daß θαμβεῖν so gebraucht wurde. Aber auch an sich entspricht das große Staunen dem Zwecke des Marcus besser, denn er will überall in diesem Abschnitt den günstigen Eindruck hervorheben. Daß man einmal nur an den glaubt, „vor dem man zittert" (Schegg), ist doch weniger neutesta-

---

* Statt κράξαν (A C Δ) ist nach ℵ B L Orig., Tisch., Trg. φωνῆσαν zu lesen, das wegen des folgenden φωνῇ μεγ. und V. 23 leicht in κρ. verändert werden konnte.

[1] Victor: διὰ τοῦτο δὲ συνεχώρησεν αὐτὸν ῥίψαι τὸ δαιμόνιον, ἵνα δῆλον γένηται ὅτι τὸ δαιμόνιον ἦν ὁ λαλήσας, καὶ οὐκ ἄνθρωπος ὁ φθεγξάμενος. Pseudo-Chrys.

** Πρὸς αὐτούς (Rec.) oder πρὸς ἑαυτούς (A C D Δ Trg.) ist aus αὐτούς (ℵ B Tisch.) entstanden. πρός ist aus Lucas. Mit ℵ B L Lachm., Tisch., Trg. lies: διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν καί u. s. w., obwohl die Doppelfrage: τί ἐστιν τοῦτο; τίς ἡ διδ. ἡ καινὴ αὕτη; der Rec. zum Stile des Marcus paßt (6, 2. 11, 28).

mentlich, denn auch die Dämonen glauben und zittern[1]. Die natürliche Folge des Staunens war ein gegenſeitiges Befragen, woher dieß komme. συζητεῖν = zuſammen unterſuchen, im N. T. ſtreiten. Die Lesart πρὸς ἑαυτούς könnte man nach Lucas mit πρὸς ἀλλήλους erklären. Ein inneres Ueberlegen wie bei διαλογίζεσθαι ἐν wird im N. T. nie durch συζητεῖν ausgedrückt[2]. Der aufgeregten Stimmung der Zuſchauer entſpricht es, daß ſie zuerſt alles, was ſie geſehen haben, in den allgemeinen Ausruf zuſammenfaſſen: was iſt dieſes? und dann die beiden Eindrücke, welche ſie erhalten haben, ſpecialiſiren. Denn bei jeder Lesart müſſen Lehre und Wunder auseinander gehalten werden. Setzt man mit Tiſch. das Kolon nach ἐξουσίαν, ſo heißt es: eine neue Lehre in Macht und den unreinen Geiſtern gebietet er. Auch der Uebergang zum verb. fin. paßt ganz gut zu der lebhaften Stimmung. κατ' ἐξουσίαν correſpondirt dem ὡς ἐξουσίαν ἔχων V. 22. Der Gegenſatz zu den Schriftgelehrten liegt nicht im Teufelaustreiben[3], ſonſt wäre V. 22 unerklärlich. Dieſe Analogie könnte aber gegen die Tiſchendorf'ſche Interpunction zu Gunſten Lachmanns (Bisp., Schegg, Volkm., Trg.), der κατ' ἐξουσίαν zum Folgenden zieht, geltend gemacht werden, fällt aber für die Lesart nicht in die Wagſchale, weil κατ' ἐξ. leichter ſo verbunden werden kann und ἐν ἐξουσίᾳ Luc. 4, 37 auch wirklich ſo verbunden iſt. „κατ' ἐξουσίαν καί iſt einfach, gut griechiſch, leicht verſtändlich, während καινὴ κατ' ἐξ. nach Stellung und Conſtruction ungewöhnlich und hart wäre" (Schegg, 1, 267). Allein καί weist in Verbindung mit dem vorangeſtellten κατ' ἐξ. doch auf eine andere ἐξουσία, nämlich die der Lehre, zurück[4], weßhalb auch Lucas, welcher der διδαχή das allgemeinere λόγος ſubſtituirt und καινή weggelaſſen hat, es umgeht durch die Wendung: ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει. Dagegen iſt zuzugeben, daß die Verbindung von κατ' ἐξ. mit καινή befremdet[5]. Deßhalb iſt dieſelbe aufzugeben und κατ' ἐξουσίαν adverbial = in Macht oder mit Macht, nach bekanntem griechiſchen Sprachgebrauch (Krüg. a. a. O.) zu erklären (Philem. 14; 1 Petr. 3, 7; Röm. 10, 2;

[1] Vulg.: mirati sunt. Beda: admirantur. Malbon.: prae timore obstupefacti, fügt aber bei: timuerunt ergo illi et admirati sunt Christum. Janſ. s.: obstupuerunt. Significat enim plus aliquid quam timorem vel admirationem . . . nam verba quae sequuntur (post θάμβος Luc. 4, 36) admirantium sunt verba.

[2] Auch bei den Griechen iſt dieſe Bedeutung nicht belegt, wohl aber ζητεῖν πρὸς ἑαυτόν (Luc. Lexiphan. 17; adv. Indoct. 19). Daraus läßt ſich aber für συζητεῖν nicht dieſelbe Bedeutung ableiten, indem man σύν im Sinne von apud animum suum nimmt, (Fritzſche), ſo daß πρὸς ἑαυτούς abundirt, denn σύν in Compoſiten bedeutet theils Verbindung, theils Mitwirkung (Krüg. 68, 46, 2). Die Berufung auf συλλυπούμενος 3, 5, wo auch W. Grimm apud animum dolens erklärt, beweist nichts, weil auch dort dieſe Bedeutung ſehr beſtritten iſt. Die dafür aus dem Griechiſchen angeführten Stellen ſind ſehr zweifelhaft. σύνοιδα, συνείδησις, συντηρῶ können auch anders als durch secum oder apud animum erklärt werden.

[3] Euthym.: οἱ μὲν γὰρ ἐδίδασκον μόνον, ὁ δὲ Χριστὸς ἔτι καὶ δαίμονας ἀπήλαυνε κατ' ἐξουσίαν. Ἐξουσιαστικὸν γὰρ τὸ Φιμώθητι καὶ τὸ Ἔξελθε.

[4] Ein Gegenſatz zu jenen „qui magicis quibusdam artibus, aut precibus certis, aut invocatione nominis divini daemonia expellebant" Janſ., Fr. Luc. u. a. iſt nicht anzunehmen.

[5] Das einzige Beiſpiel für eine derartige Verbindung iſt Thuk. 4, 81, 2: κατὰ πάντα ἀγαθός, wozu Krüger bemerkt: κατά wird ſelten zugefügt. Lobeck z. Soph. Aj. 1415. In der Grammatik (68, 25, 5) geht er gar nicht darauf ein.

Apg. 3, 17), aber trotzdem ist es mit dem Vorhergehenden zu verbinden, wenn aus τί ἐστιν τοῦτο; ist zu διδαχὴ καινή die Copula ἐστιν zu ergänzen und κατ' ἐξ. als Prädicat des Ganzen zu nehmen: eine neue Lehre in Macht, wie Philem. 14: ἵνα μὴ ὡς κατ' ἀνάγκην τὸ ἀγαθόν σου ᾖ ἀλλὰ κατὰ ἑκούσιον. Daß im Vorhergehenden sich die Gewalt im Sinne von Vollmacht auf den Lehrer und nicht auf die Lehre bezieht, spricht nicht gegen diese Erklärung, da auch hier der modus des διδάσκειν, nicht die διδαχή, charakterisirt wird. Auch die Reflexion, welche in der Rückbeziehung auf V. 22 liegt und voraussetzt, daß sie sich schnell „von ihrem Entsetzen zu einer ruhigen, kalten Antwort erhoben" hätten, ist ohne große Bedeutung, denn eine Reflexion ist schon in διδαχὴ καινή enthalten[1], so daß etwas Mehr nicht schwer wiegt. Könnte übrigens angesichts der Parallele bei Lucas die Reflexion nicht dem Marcus zur Last fallen? In Betreff des Weiteren ist allerdings die Reflexion auf Seiten des Lucas, der an der Erwähnung der διδαχή nach dem Wunder Anstoß genommen und deßhalb den Nachdruck auf den Eindruck, welchen das Wunder hervorbrachte, gelegt hat[2]. Dieß ist aber, selbst wenn Lucas den Marcus kannte, keine fehlerhafte Copie, sondern eine bewußte und erlaubte Abweichung. Durch eine solche Auffassung wird der Fehler der modernen Kritik, welche überall eine sklavische Abhängigkeit und darum bei Differenzen Verstöße annimmt, vermieden, ohne daß man mit dem Rückzug zur Katechese auf eine Erklärung verzichtet.

Indem Marcus diese bedeutungsvolle Rede der Zuhörer und Zuschauer referirt, beweist er, daß Jesus schon bei seinem ersten Auftreten seine übernatürliche Vollmacht bekundete und in seiner ganzen Erscheinung die Leute zur Bewunderung fortriß. Der Nachdruck liegt nicht auf καινή, sondern auf κατ' ἐξουσίαν. Denn hierin hatten die Zuhörer schon vorher das unterscheidende Merkmal erkannt. Neu im strengen Sinne konnte den Juden die Lehre Jesu überhaupt nicht vorkommen, weil Jesus selbst in der Bergpredigt sich eng an das A. T. anschloß und nur zur geistigen Vollendung fortschritt, wodurch zwar ein Gegensatz hervorgerufen, aber das einheitliche Princip gewahrt wurde. Auch später ist der Vorwurf der Juden nicht gegen die Neuheit der Lehre, sondern gegen die Uebertretung des Gesetzes und der Ueberlieferungen gerichtet. An jener hätten sie weniger Anstoß genommen, wenn nur ihre politischen Messiashoffnungen erfüllt worden wären. — V. 28.* Marcus begnügt

---

[1] Die Beziehung der διδαχή auf die Worte, mit welchen der Geist ausgetrieben wurde (Theophyl., Mald., Jans., Bisp.), ist bei Marcus unstatthaft.

[2] Hilgenfeld (Evv. S. 127) glaubt, es sei echt judenchristlich, daß das Wunder als Beglaubigung der neuen Lehre erscheine. Lehre und Wunder zusammen (1, 38 f. 3, 14 f. 6, 2. 7. 12 f. 16 ff.) wie in den pseudoclementinischen Schriften (Recogn. 1, 6. 8. Hom. 1, 6. 10). Aber die angeführte Stelle zeigt die Wunder nur als Motiv des Glaubens (τοῦ πιστεύεσθαι χάριν). Während H. den λόγος bei Lucas für secundär erklärt, ist Baur (Marcusev. S. 10) der entgegengesetzten Ansicht. Er argumentirt aber zu Ungunsten des Marcus auf Grund der aus Lucas hereingekommenen Lesart, wornach ὅτι aufzunehmen und διδαχή Subject wäre.

* Εὐθύς fehlt ℵ* Min.; πανταχοῦ ℵ* A D Δ It. Vulg. Syr. Lachm., kann aber wegen des Folgenden als überflüssig weggelassen worden sein. ℵ° B C L Tisch. u. a. behalten es bei. Trg. [ ]. καί ist wieder mit δέ vertauscht.

ſich nicht damit, die Wirkung auf die Zuſchauer zu berichten, ſondern fügt gleich hinzu, daß der Ruf von ihm (Jeſus) alsbald nach allen Seiten hin verbreitet wurde. ἀκοή (von ἀκούειν) Gehör, das Gehörte, der Ruf, mit dem Genit. obj.[1]. Auch hier hat Lucas wieder die Erklärung (ἦχος περὶ αὐτοῦ). Die περίχωρος τῆς Γαλιλαίας = die Umgebung Galiläa's wurde wegen Matth. 4, 24 (εἰς ὅλην τὴν Συρίαν) ſchon durch Euthymius von dieſem Galiläa umgebenden Lande erklärt. Die philologiſchen Gründe ſprechen für dieſe Erklärung[2], aber der Zuſammenhang iſt gegen dieſelbe. Denn der Ausſpruch würde doch ſehr hyperboliſch lauten und Galiläa würde ganz übergangen ſein, während es bei Matthäus in Syrien inbegriffen iſt. Deßhalb iſt Γαλιλαίας der Genitiv des Inhalts = die galiläiſche Umgebung Kapharnaum's (Luc. 8, 37; Win. 30, 1. 2, 176). Lucas beſeitigt die Schwierigkeit, indem er ſchreibt: εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

§ 12.

Die Heilung der Schwiegermutter des Petrus.

1, 29—34 (Matth. 8, 14—17. Luc. 4, 38—41).

Marcus und Lucas verbinden dieſe Erzählung ſo eng mit der vorhergehenden, daß man eine hiſtoriſche Zuſammengehörigkeit beider annehmen muß. Da Marcus durch die Nennung der beiden Brüderpaare, an deren Spitze ſein Gewährsmann Petrus ſteht, ſeine Quelle andeutet und den Zuſammenhang mit der Berufung derſelben bewahrt, ſo liegt kein Grund vor, ihn von einer andern Quelle abhängig ſein zu laſſen. Aber auch die Abhängigkeit des Matthäus von Marcus iſt nicht erweisbar. Wenn er nur den Petrus nennt, ſo entſpricht dieß der Stellung der Erzählung, welche von der Berufung der Brüderpaare weit weg iſt. So gut er als Späterer die andern Namen ſeiner vorausgeſetzten Quelle auslaſſen konnte, ſo leicht konnte er ſich als Früherer auf das für ihn Nothwendige beſchränken. Die Anordnung hing aber bei ihm von der Bergpredigt ab, mit welcher die Erzählung vom Knechte des Hauptmanns verbunden war. Da Marcus beide überging und auch die Heilung des Ausſätzigen nicht an die Spitze des Wunderberichts ſtellen wollte, ſo kam er auch bei der Berückſichtigung des Matthäus auf die Erzählung von der Heilung der Schwiegermutter des Petrus. Dieſe war auch für ſeine Leſer, als die vormaligen Zuhörer des Petrus, von beſonderem Intereſſe und gab Gelegenheit, dem Bilde von dem die böſen Geiſter beſiegenden mächtigen Gottesſohne ein Bild des barmherzigen Wohlthäters folgen zu laſſen.

---

[1] Matth. 4, 24. 14, 1. Marc. 13, 7. Win. 30, 1, 174. Bei den Griechen mit Gen. obj. et subj. Plat. Phädr. 274, C. Paſſ. 1, 78. Deßhalb iſt ἀκούειν τινός = comperire ex aliquo hier nicht zu vergleichen. Euthym.: ἀκοὴν δὲ καὶ ἦχον, τὴν περὶ αὐτοῦ φήμην λέγουσιν.

[2] Fritzſche, Meyer: ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου. Matth. 3, 5. Luc. 3, 3. Schegg bemerkt dagegen, man ſehe Luc. 7, 17, wie in dieſem Falle der Satz lauten müßte: ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ, aber dieß beweiſt nur, daß man ſich deutlicher ſo ausdrücken konnte, aber nicht, daß man es mußte.

V. 29.* Zum Subject gehören außer Jesus Petrus und Andreas. Die iden anderen werden extra als Begleiter genannt. Warum Marcus nicht schrei- n konnte: sie (Jesus, Simon, Andreas) kamen in das Haus (Scholten), ist ıerfindlich, aber unnöthig ist es, Jacobus und Johannes auch zum Subject zu hmen. ἐξελθόντες dient nicht zur Erklärung des εὐθύς, sondern gehört zu ἦλθον: gleich, nachdem sie aus der Synagoge gekommen waren, kamen sie u. s. w. Das ελθόντες veranschaulicht den Vorgang wie V. 21 das verdächtige εἰσελθών. ɛeniger das Weggehen als vielmehr die schnelle Aufeinanderfolge der Wunder ill betont werden (Mald.). εἰς τὴν οἰκίαν steht bei allen drei Synoptikern, oraus folgt, daß der von Bethsaida gebürtige Apostel sich in Kapharnaum :uslich niedergelassen hatte. Die Beifügung des Andreas bei Marcus be- chtigt nicht zu dem Schlusse, daß das Haus des Petrus sein väterliches ıus war (Hilgenf.), sondern erklärt sich aus der kurz vorher berichteten ɛrufung der wohl in demselben Hause wohnenden Brüder. Fügt doch :arcus auch noch die Namen der Zebedäiden hinzu. Da die Erkrankung nicht ist am gleichen Tage eingetreten sein konnte (κατέκειτο πυρέσσουσα. Matth.: βλημένην καὶ πυρέσσουσαν. Luc.: ἦν συνεχομένη πυρετῷ μεγάλῳ), so hatte :sus die vorhergehende Nacht schon im Hause des Petrus zugebracht. Wahr- ɛinlich wählte er mit seinen Jüngern die öffentliche Herberge oder das aus eines Gastfreundes zum Nachtquartier. — V. 30. κατακεῖσθαι vom Dar- :derliegen der Kranken Joh. 5, 6; Apg. 28, 8; Herod. 7, 229. πυρέσ- ουσα fiebernd, am Fieber. λέγειν τινὶ περί τινος mit einem über jemanden ɔen (8, 30; Matth. 11, 7)[1]. Lucas schreibt dafür ἠρώτησαν, woraus man ʃans., Fritzsche, Schegg u. a.) folgert, daß die Jünger nicht Subject sind, ɛil diese nie etwas für sich verlangten (Schegg). Letzteres ist wegen Marc.), 35; Matth. 19, 27 ff. nicht ohne Restriction einzuräumen. Für das ıdere spricht der Umstand, daß Marcus gern das unbekannte Subject (man) ɛhlt. Doch scheint αὐτῷ bei λέγουσι die Jünger als Subject zu verlangen, ıdernfalls hätten die Leute des Hauses sich doch nicht an Jesus allein ge- anbt, um die zu erwartende mangelhafte Aufwartung zu entschuldigen. ußerdem würde dadurch eine Abweichung von Lucas hervorgerufen[2]. Denn enn die Verlegenheit bei der plötzlichen Erkrankung der Hausfrau (als elche die Schwiegermutter erscheine) so groß war, so ist es den Hausleuten ɛr nicht eingefallen, Jesus um die Heilung zu bitten. Die Apostel aber aren eben Zeugen der Teufelaustreibung und dadurch von selbst heraus- fordert, Jesus um die Heilung anzugehen. Jesus wollte mit den Jüngern ɛs Mahl in dem Hause einnehmen und hat es (διηκόνει V. 31) auch ein- nommen. An den Sabbaten pflegte man die Mahlzeit spät zu halten, denn ich Josephus war es Sitte, erst um die sechste Stunde das Frühstück zu

---

* Der Plural ἐξελθόντες ἦλθον ist nach ℵ A C L Δ Vers. Tisch. beizubehalten, da : Parallelen den Singular haben. Eine Conformation nach V. 21 wäre allerdings öglich, aber wenn schon dort die Begleiter des Herrn absichtlich mit erwähnt sind, so nn dieß hier um so weniger auffallen, wo Marcus die Zeugen des Wunders anführt.

[1] Die Griechen setzen λέγειν περί τινος = über einen oder über eine Sache sprechen Jass., Krüg. 61, 6, 4; 68, 30, 1. Bäuml. 478, 3).

[2] So auch die Vertreter der Marcushypothese, obwohl sie unter dem imperſonellen γουσιν die Brüder suchen. Von einer Bitte weiß Marcus noch nichts (Weiß).

genießen[1]. Ob es aber allgemein Sitte war, die coena erſt Abends zu halten (Schegg), iſt fraglich. Joſephus l. c. entſcheidet dafür nicht, da er während des Krieges ein außerordentliches Gelage um die zweite Stunde der Nacht halten konnte, und bei einem ackerbautreibenden Volke wäre dieſe Sitte doch befremdlich (Winer R.-W. 1, 47). — V. 31.* ἐγείρειν iſt nicht = aufrichten im Sinne von heilen (Paſſ. 1, 760) und wird auch von Theophylakt, der gewöhnlich dafür genannt wird, nicht ſo genommen, denn er faßt nur das Ganze in dem Ausdruck heilen zuſammen[2]. Die Heilung wird als unmittelbare Folge des durch das Ergreifen der Hand bewirkten Aufrichtens mit ἀφῆκεν κτλ. beſonders erwähnt. Da aber ἀφῆκεν nach ἤγειρεν ſteht, ſo macht die Darſtellung des Marcus den Eindruck, daß es ſich nur um das Aufrichten im Bette handle. Matthäus hat ἀφῆκεν vorangeſtellt und das Paſſiv ἠγέρθη gewählt, das Lucas mit ἀναστάς wiedergibt. In gleicher Bedeutung ſteht ἐγείρειν 9, 27; Apg. 3, 7. Dem entſpricht auch κρατήσας τῆς χειρός (vgl. 5, 41; Matth. 9, 25; Luc. 8, 54). κρατεῖν heißt zwar Gewalt haben, herrſchen, ſich einer Sache bemächtigen, kann aber hier doch nicht in dieſem ſtrengen Sinne = firmiter apprehendere manu (Fritzſche), ſondern einfach = ergreifen genommen werden. Matthäus hebt mit ἥψατο mehr die Heilmethode hervor, Lucas führt bloß die Worte an. Gewöhnlich waren beide verbunden (Matth. S. 254), nur die Dämoniſchen wurden ſtets durch das bloße Wort geheilt (Matth. 8, 16. 32; 9, 33; 12, 22; Marc. 1, 25. 34; 5, 12; Luc. 4, 41). Manche Exegeten (Victor[3], Janſ., Schegg, J. Grimm u. a.) finden darin einen Beweis für die wahre Vereinigung der göttlichen mit der menſchlichen Natur. Doch galt die Händeauflegung und deßhalb wohl auch die Berührung allgemein als Symbol der Mittheilung übernatürlicher Gaben. Aber weder dieſes noch jenes läßt ſich auf irgend eine ſympathetiſche Einwirkung zurückführen. Denn abgeſehen von dem ſehr problematiſchen Erfolge ſolcher Curen iſt eine ſo ſchnelle Heilung eines Fiebers unerweislich. Solche rationaliſtiſche Erklärungen machen den Ruf Jeſu ſelbſt zu einem Wunder oder müſſen überhaupt Alles verwerfen. Wollte man ſelbſt annehmen, daß die Galiläer ſich bei dieſem „rationellen Wunder“ einfach an den Erfolg hielten und dieſen wunderbar fanden (Keim), ſo hätte dieſer Glaube doch nicht ſo lange anhalten und das Grab Chriſti nicht überdauern können. Die eigene Wunderthätigkeit der „Galiläer“ will ich nur nebenbei erwähnen. Das bei allen Synoptikern vorkommende διηκόνει ſchildert kurz, aber anſchaulich die ſchöne Scene im Hauſe des Petrus, die man, nicht mit Unrecht, mit der Hochzeit zu Kana verglichen hat. Sie hat noch den Vorzug

---

[1] Vit. 54: ἕκτη ὥρα, καθ' ἣν τοῖς σάββασιν ἀριστοποιεῖσθαι νόμιμόν ἐστιν ἡμῖν. Daß dieſes das Mittagsmahl (ἄριστον = δεῖπνον μεσημβρίας) ſei (Keim 2, 166 Anm. 6) geht weder aus dem Wortſinn noch aus 1 Kön. 20, 16 hervor, wenn man nicht gerade die erſte Mahlzeit ſtatt der Hauptmahlzeit ſo nennen will.

* Αὐτῆς nach χειρός iſt (ℵ B D L) zu ſtreichen. εὐθέως (A Δ) iſt zu wenig bezeugt und ſteht ſonſt nicht nach dem zugehörigen Wort.

[2] Καὶ προσελθὼν ἤγειρεν αὐτὴν κρατήσας τῆς χειρὸς αὐτῆς καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετὸς εὐθέως.

[3] Χεῖρα ἐκτείνας ὁ λόγος σωματικήν, τὴν πυρ. ἤγειρεν, δεικνὺς γὰρ τὴν πρὸς τὸ ὂν σῶμα ἕνωσιν ἀδιαίρετον, δι' αὐτοῦ ὡς ἐπὶ πάντας θεοσημείας εἰργάζετο.

er ſtillen Zurückgezogenheit vor jener. Es kann auffallen, daß nicht die Hausfrau dieſen Dienſt erwieſen hat. Hieronymus hat aus der Nichterwähnung derſelben geſchloſſen, daß ſie nicht mehr am Leben geweſen ſei (adv. Jov. 1, 6), allein dieſer Schluß wäre nur berechtigt, wenn uns der Evangeliſt auf Grund ſeiner Petrusquelle eine Schilderung der Familie hätte geben wollen, was nicht der Fall iſt. διηκόνει von der Schwiegermutter geſagt iſt ein Beweis ihrer vollſtändigen Geneſung. Was aber ſonſt noch von der Frau und Tochter (in den περίοδοι Πέτρου Hier. l. c.) berichtet wird, iſt ſo apokryph, daß kein Werth darauf zu legen iſt. Euſebius erzählt von Clemens Alex. (Strom. 3, 6 p. 535 P.), daß derſelbe gegen die Verurtheiler der Ehe unter den Apoſteln auch den Petrus als Gatten und Vater aufführe. Petrus habe über ſeine Frau, als ſie zum Martertode geführt wurde, voll Freude über ihre Erlöſung, ermuntert und getröſtet (Strom. 7, 11 p. 869; Euſ. 3, 31). Daß 1 Kor. 9, 5 nicht von der Begleitung des Petrus durch ſeine Frau auf den Miſſionsreiſen zu erklären iſt, wie die proteſtantiſchen Exegeten allgemein annehmen, haben ſchon die Väter bemerkt, indem ſie dazu auf Matth. 8, 27 ff.; Marc. 10, 28 ff. hinweiſen.

V. 32 ff. Nachdem Jeſus bereits zwei charakteriſtiſche Wunder vollbracht hatte, verbreitete ſich ſein Ruf in die ganze Stadt, ſo daß von allen Seiten die Kranken zu ihm gebracht wurden. Die dadurch hervorgerufene Scene ſchildert Marcus im Unterſchiede (δέ) zu dem idylliſchen Bilde, welches mit dem Imperfect διηκόνει kurz gezeichnet worden iſt, um eine allgemeine Charakteriſtik der Heilthätigkeit Jeſu in imperfectiſcher Rede zu entwerfen. Die genaue Zeitangabe iſt wegen des Sabbats beigefügt, da vor Sonnenuntergang an demſelben nichts gearbeitet, alſo auch keine Kranken herbeigeſchleppt und geheilt werden durften. ὀψίας γενομένης, als es Abend geworden war, iſt für heidenchriſtliche Kreiſe zu unbeſtimmt, deßhalb ſetzt Marcus, zugleich ſeiner ſchildernden Manier nachgebend, ὅτε ἔδυσε ὁ ἥλιος hinzu (1, 35; 14, 12; 6, 2) [1]. Matthäus (8, 16) hat nur ὀψίας γενομένης, das bei ihm zudem überflüſſig zu ſein ſcheint, weil er den Sabbat gar nicht erwähnt hatte, wenn man nicht eine Zeitbeſtimmung nach der am Abend ſtattfindenden Hauptmahlzeit annehmen will (Hilgenf.). Dieſe kann aber Marcus nicht beabſichtigen, da er ſonſt ſein εὐθύς nicht weggelaſſen hätte. Die Beziehung des ὀψίας γενομένης bei Matthäus auf die Zeit von 3—6 Uhr (Keim) nimmt der Zeitbeſtimmung allen Werth, obwohl die Rückſicht auf das nachher berichtete Uebernachten bei Marcus und Lucas eine Steigerung erklären würde. Vielmehr iſt anzunehmen, daß für judenchriſtliche Leſer ſich aus ὀψίας γεν. von ſelbſt ergab, daß der Vorgang ſich am Sabbat abſpielte. Da Matthäus die Sabbatübertretungen erſt in c. 12 berichtet, ſo unterließ er in dieſem Abſchnitte, welcher nur die Heilthätigkeit darſtellen ſollte, die Hervorhebung des Sabbats. Lucas hat bloß δύνοντος τοῦ ἡλίου (4, 40) geſchrieben, weil ihm die Verdoppelung des Marcus überflüſſig erſchien, was ſie in der That auch iſt, wenn man vom Darſtellungscharakter des zweiten Evangeliums abſtrahirt. Dieß ſpricht aber gegen die Behauptung der Vertreter der Griesbach'ſchen

[1] Victor: οὐχ ἁπλῶς πρόσκειται τὸ δύνοντος τοῦ ἡλίου. ἀλλ' ἐπειδὴ ἐνόμιζον μὴ ἐξεῖναί τινι θεραπεύειν σαββάτῳ, τούτου χάριν τοῦ σαββάτου τὸ πέρας ἀνέμενον. Theophyl., Jans.

Hypotheſe, daß Marcus die Ausdrücke des Matthäus und Lucas combinirt habe. Nicht mehr Wahrſcheinlichkeit hat die umgekehrte Behauptung, daß Matthäus und Lucas ſich je nach ihrem Sprachcharakter in den Ausdruck des Marcus getheilt haben. Die Weglaſſung des Sabbats wäre bei einer ſolchen Schriftſtellerei im Matthäusevangelium geradezu gedankenlos. Konnte aber der Evangeliſt die ganze Erzählung in einen andern Zuſammenhang ſtellen und von den Sabbatheilungen trennen, ſo iſt ihm auch zuzutrauen, daß er ſelbſtändig den für ſeine Leſer paſſenden Ausdruck fand. Daran will ich nicht erinnern, daß dieſe Annahme dem ſonſt recipirten Axiom, daß die Reflexion ein Zeichen des ſecundären Charakters ſei, offen widerſpricht. Bei Lucas trifft dieß nicht zu, da ſein Ausdruck an ſich klar iſt. Weil in Paläſtina die Abenddämmerung nur kurze Zeit anhält, ſo mußten die Heilungen ſchnell vorgenommen werden. Dafür ſpricht auch das οὐκ ἤφιεν λαλεῖν τὰ δαιμόνια. Lucas bemerkt übrigens, daß Jeſus jedem einzelnen Kranken die Hände auflegte. ὅτε ἔδυσε kann für das Plusquamperfect: als untergegangen war, oder für den eigentlichen Aoriſt: als unterging, erklärt werden. πρὸς αὐτόν zu ihm, d. h. in das Haus, in welchem er ſich befand. Dieſes kann dem Zuſammenhange nach nur das Haus des Petrus geweſen ſein. Für πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας hat Lucas wieder die richtige Erklärung: πάντας, ὅσοι εἶχον ἀσθενοῦντας. Dagegen erwähnt er beim Herbeibringen die Beſeſſenen nicht, während Matthäus ſie allein nennt. Die Heilung erſtrecken beide mit Marcus auf beide Klaſſen. Marcus iſt alſo auch hier genauer in der Darſtellung. Wäre dieß nicht ſein allgemeiner Charakter, ſo würde ich auch hier ſagen, er ergänzt den Bericht ſeines Vorgängers. Als Geheilte nennt Marcus πολλοὺς κακῶς ἔχοντας, Matthäus πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας, letzteres iſt an ſich wahrſcheinlicher, da Jeſus nicht einzelne Kranke ungeheilt fortgeſchickt haben wird [1]. Der Ausdruck des Marcus erklärt ſich aber auch aus dem vorangehenden πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας. Die πάντες ſind eben πολλοί geweſen. Genauer hieße es freilich: ἐθεράπευσε τοὺς πολλοὺς τοὺς κακῶς ἔχοντας (Röm. 5, 19; Fritzſche). Bei den Beſeſſenen wäre es noch auffallender, wenn nicht alle geheilt worden wären, weil von ihnen keine Dispoſition verlangt und die Herrſchaft der Dämonen von Jeſus nicht geduldet werden konnte. Hätte die Zeit nicht mehr gereicht, alle zu heilen (Weiß), ſo würde man doch irgend eine Andeutung davon erwarten. πάντες ζητοῦσιν genügt dafür nicht, weil dort die Kranken nicht genannt werden. Demgemäß bin ich mit Schegg der Anſicht, daß, entgegen der Erklärung der Alten [2], bei

[1] Daraus, daß die Evangeliſten nie berichten, Jeſus habe eine Bitte um Heilung abgeſchlagen, folgt nicht ſicher, daß es nie geſchehen iſt (Schegg), denn ſie konnten ja Gründe haben, dieſe Fälle nicht zu berichten. Dennoch zeigt der Bericht über den Beſuch in Nazareth (Matth. 13, 58. Marc. 6, 5), daß nur der Mangel einer guten Dispoſition die Heilthätigkeit Jeſu hinderte. Eine ſolche iſt aber bei den herbeigebrachten Kranken anzunehmen.

[2] Caten. Possin.: Cur non dixit et sanavit omnes, sed pro eo multos posuit? fortasse quibusdam infidelitas impedimento fuit ne sanarentur. Die andern Möglichkeiten werden gleichfalls angeführt: τὸ πολλοὺς ἢ πάντας λέγων κατὰ τὴν συνήθειαν τῆς γραφῆς οὕτω πολλάκις κεχρημένης τῇ λέξει (Röm. 5, 19), ἢ πολλοὺς φησι τοὺς πιστεύσαντας εἰς αὐτόν, καὶ ὧν ἡ πίστις τὴν ἴασιν ἐπεσπάσατο (Cat. Cram.). Die erſte Erklärung: πολλοί = πάντες geben auch Euthym., Theophyl., Janſ., Grot u. a.

Marcus nicht die genauere Angabe vorliegt, obwohl sein Bericht im Uebrigen die bessere logische Disposition zeigt[1]. Da Marcus die Kranken neben den Besessenen nennt, so will er deutlich diese von jenen unterscheiden (Euthym.). ἦσαν hier und 11, 16 von dem Thema ἀφίω, von welchem auch ἀφίομεν etc. 11, 4, ἀφίουσιν Apg. 11, 9 gebildet sind, mit dem Augment vor der Präposition, wie es später häufig gesetzt wurde (Winer 12, 1, 69; 14, 3, f). Sonst findet sich diese (prorsus barbara, Fritzsche) Form nur noch bei Philo (leg. ad Cai. § 30 p. 1021), dagegen kommt das doppelte Augment im Imperfect: ἠφίει oft vor (Krüger zu Thuk. 2, 49, 1 und Gram. 38, 1, 4). ἤ dient nicht zur Bezeichnung des Objects (Bl., W. Grimm: περὶ τούτου, ὅτι), sondern ist = weil, da λαλεῖν wohl auch wie λέγειν construirt (Pass.), aber im N. T. nie = λέγειν gebraucht wird. Was sie von Jesus wußten, erklärt Lucas: ὅτι ᾔδεισαν τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι. Pseudo-August (Quaest. ex V. T. q. 66) betont τὸν Χριστόν im Unterschied vom Gottessohn, Beda glaubt, der Teufel habe bei der Versuchung nicht herausgebracht, ob er auch der Gottessohn sei; jetzt sei er durch die Wunder zur Erkenntniß oder vielmehr zur Vermuthung davon gekommen. Deßhalb sei die, übrigens ebenso unrichtig interpretirte, paulinische Stelle (1 Kor. 2, 8) nicht auf eine Unkenntniß von Christus oder dem Gottessohne zurückzuführen, sed quia se morte illius non praevidit esse damnandum. Das Verbot ist wie V. 25 zu erklären. Die regelmäßige Ertheilung desselben ist durch das Imperfect (οὐκ ἤφιεν) angedeutet.

§ 13.

Der Rückzug aus Kapharnaum.

1, 35—39 (Luc. 4, 42—44).

Jesus entfernte sich aus Kapharnaum, in welchem er durch Lehre und Wunder seine Person und Sendung hinlänglich verständlich gemacht hatte, um sich dem großen Andrange zu entziehen und auch andern das Wort Gottes zu verkündigen. Marcus will zeigen, daß Jesus sich nicht nur an einem Ort, sondern überall in Galiläa geoffenbart und als Gottessohn bewährt habe. Denn Jesus suchte nicht seine Ehre, mied vielmehr die äußere Anerkennung seiner Wunder und wünschte nur, daß die Wohlthaten seiner Lehre und seiner Heilthätigkeit möglichst vielen empfänglichen Unglücklichen zu Theil werden[2]. Jesus gibt dafür nur die Lehrthätigkeit als Grund an, nicht

[1] Wer die großen Differenzen in der Beurtheilung solcher Erscheinungen kennen lernen will, vgl. z. B. die Erklärungen von Schegg und Weiß über unsern Gegenstand. Schegg sagt 1, 47 Anm. 1: „Am kürzesten faßt sich Matthäus, nicht zu seinem Nachtheile; am ausführlichsten ist unser Evangelist, aber man gestatte mir den Ausdruck — nicht zu seinem Vortheile. Die Einreihung von malerischen Nebenumständen, die man so gerne an ihm bewundert, stören nicht selten die Klarheit. Er redet ganz im erzählenden Volkston, der über Einzelheiten leicht den Ueberblick über das Ganze preisgibt und dadurch undeutlich wird.“ Nach Weiß haben Matthäus und Lucas den Text des Marcus verschlechtert.

[2] Die Erklärung Klostermanns, daß nach Marcus das Vollbringen leiblicher Heilung an einem Ort nicht sein Werk war, findet sich schon bei Jans. s. (c. 28, 192):

weil die Heilthätigkeit ihm gleichſam abgenöthigt worden iſt (Kloſterm.), ſondern weil dieſelbe nur den Zweck hatte, die Lehre zu beſtätigen und in den Herzen der Gläubigen zu befeſtigen. Wenigſtens tritt im Marcusevangelium, welches den Wundererzählungen eine große Aufmerkſamkeit widmet, dieſer Zweck in den Vordergrund. Im Matthäusevangelium wird die andere Seite der Heilthätigkeit, wonach Jeſus ein Erlöſer von Sünde und Elend iſt, mehr hervorgehoben. Holtzmann nennt dieſe Erzählung „eines der ſprechendſten Stücke für die Urſprünglichkeit der Relation des Marcus“ (S. 72). Bei Matthäus und Lucas ſei Alles verwiſcht. Aber Matthäus hat keine Parallele, folglich hat Marcus die Erzählung jedenfalls ſelbſtändig eingefügt. Hinſichtlich des Lucas mag das Urtheil richtig ſein. Doch beſteht die Hauptabweichung des Marcus von Lucas nur in der beſonderen Hervorhebung der Jünger, ſpeciell des Petrus, die ſein Zweck mit ſich brachte.

V. 35.* Ἔννυχος bei Nacht, kommt bei Homer, Pindar und den Tragikern vor, iſt aber im N. T. ein ἅπαξ λεγ. ἔννυχα iſt der Accuſativ Plur. in adverbialer Bedeutung[1]. ἔννυχα λίαν = da es noch ganz Nacht war, iſt nähere Erklärung zu πρωΐ, wie oben (V. 32) ὅτε ἔδυσε ὁ ἥλιος zu ὀψίας γεν. ἀναστὰς ἐξῆλθε iſt plaſtiſche Schilderung, denn ἀναστάς iſt nicht = וַיָּקָם (2, 14; 7, 24; Matth. 9, 9; Luc. 1, 39), ſondern ſoll wegen des vorangehenden Uebernachtens das Aufſtehen hervorheben (Winer 65, 4, 565). Der Ausgangspunkt iſt das Haus des Petrus. ἔρημος τόπος = ein einſamer Ort nach der Grundbedeutung des Wortes, im Gegenſatz zu der belebten Stadt (6, 32; Matth. 14, 13; Luc. 4, 42 u. a.), nicht = ἡ ἔρημος (sc. χώρα) die Wüſte. Jeſus wollte ſich fern von dem Gedränge, das ihm von jetzt an in Kapharnaum drohte, in ſtiller Einſamkeit dem Gebete und der geiſtigen Sammlung und Stärkung widmen. Dieſe war ihm als dem Gottmenſchen beſonders jetzt nöthig, nachdem er ſeine meſſianiſche Thätigkeit ſo großartig eröffnet hatte (Hebr. 5, 7). Daraus wird auch das Gebet zum Vater im Himmel begreiflich, das wohl ein Gebet für unſer Wohl und Vorbild war[2], aber ſeine Bedeutung auch für die menſchliche Natur in der Perſon Jeſu hatte. Die Liebe Jeſu zum einſamen Gebete pflegt namentlich Lucas

---

Missus enim sum ab illo (patre), non tam ad faciendum miracula, quae admiramini, quam ad praedicandum novum regni Dei evangelium, idque non uni aut alteri civitati, sed omnibus etiam humilibus locis. Er zieht daraus unter anderem die Folgerung für die pastoribus, ut non uni tantum familiae, sed omnibus etiam humilibus vigilantes (esse debeant).

* Ἔννυχα Lachm., Tiſch., Trg., nicht ἔννυχον (A Δ Rec.), weil dieſes oder das gleichbedeutende ἐννύχιον als Adverbium vorkommt. Vgl. 3 Macc. 5, 5: ἔννυχον δόξαντες. Epigr. bei Athen. 12, p. 544 A: ἐννύχιον. Aeſop. fab. 79: ἐννυχώτερον. Sonſt ſteht νύκτωρ, bei Heſych. νύχα. Soph. Aj. 930: παννύχα, bei Kirchenſchriftſtellern: παννύχιος.

[1] Win. 54, 1, 481. Krüg. 46, 3, 2. Euthym.: ἔννυχον ἀντὶ τοῦ, νυκτὸς ἔτι οὔσης· τὸ γὰρ λίαν πρωΐ, ἔννυχόν ἐστι εἶτουν ἐνσκοτον (Joh. 20, 1).

[2] So faſt allgemein die Väter und älteren Exegeten. Ambroſ. (in Luc. V n. 42): orat ergo Dominus non ut pro se obsecret, sed ut pro me impetret; nam etsi omnis posuerit Pater in potestate Filii, Filius tamen ut hominis formam impleret, obsecrandum Patrem putat esse pro nobis, quia advocatus est noster. . . . 43. Species tibi datur, forma praescribitur quam debes aemulari. Quid enim te pro salute tua facere oportet, quando pro te Christus in oratione pernoctat? Vgl. Victor (Cat. Cr. 1, 280) Matth. S. 357.

rvorzuheben. — V. 36.* καταδιώκειν = verfolgen wird mitunter auch von n Griechen (gewöhnlich διώκειν) in übertragenem Sinn = einer Sache chgehen gebraucht (Polyb. 6, 42, 1). Bei den LXX steht es oft für רָדַף bonam partem = einem nachgehen, um ihn zu finden oder zu gewinnen Pſ. 23, 6; 1 Sam. 30, 22; Oſ. 2, 7; Sir. 27, 17), im N. T. nur hier. ie Präpoſition bezeichnet das post, hinten nach, bis zum Einholen. οἱ τ' αὐτοῦ ſind Andreas, Johannes und Jacobus. V. 29 hat Marcus den ndreas noch neben Petrus geſtellt und die beiden andern mit μετά beiefügt. Die Beſchränkung auf Simon kann alſo hier nicht allein darin ihren rund haben, daß Jeſus in deſſen Hauſe geherbergt hat (Weiß), denn nach arcus iſt es ja das Haus des Simon und Andreas, ſondern nur darin, aß dem Evangeliſten Simon als die Hauptperſon gilt (Mald., Meyer). ahrſcheinlich iſt freilich, daß Marcus hier aus ſeiner petriniſchen Quelle höpft, aber dieſelbe verſchwieg ſchwerlich den Namen des Andreas. Lucas, er nicht das gleiche Intereſſe und die Berufung noch nicht berichtet hatte, macht die ὄχλοι zum Subjecte, von welchen Marcus nur ſagt, daß ſie Jeſus chten, ohne das wirkliche Einholen zu erwähnen. An ſich iſt es wahrſcheinch, daß das Volk den Apoſteln nachgezogen iſt. — V. 37.** πάντες ζητοῦσίν s geht nicht auf die geſtern nicht befriedigte Volksmenge (Weiß), noch auf iejenigen, denen Jeſus unmittelbar Gutes gethan hatte (Schegg, W. und J. rimm u. a.), wofür jede Andeutung fehlt[1], ſondern es verſtand ſich von lbſt, daß wenn Jeſus am Tage zuvor ſo viele Heilungen und Teufelausreibungen vollbracht hatte, der Zudrang am folgenden Tage noch größer erden mußte, denn Alles wurde durch die Nachricht von den Wunderthaten ngezogen und fürchtete, Jeſus möchte wieder abreiſen. Deßhalb erklärt man ντες am beſten mit Fritzſche: non omnes (Capharnaumitae) te quaerunt, ed nemo non (alle Welt) te quaerit.

V. 38 f.*** Ἀγωμεν laßt uns gehen, ſteht nur noch Matth. 26, 46; Marc. 4, 42; Joh. 14, 31; mit πρός τινα Joh. 11, 15, εἰς c. Acc. loci Joh. 11, 7. Die Griechen kennen dieſe intranſitive Bedeutung nicht, denn wo ἄγειν ſcheinbar ntranſitiv ſteht, iſt das Object leicht zu ergänzen[2]. Wie bei andern Verben der Bewegung iſt im intranſitiven Gebrauch eine Rückbeziehung auf das Subject nzunehmen, ohne daß ἑαυτούς zu ergänzen iſt (Winer 38, 1, 236). ἀλλαχοῦ

---

* Κατεδίωξαν iſt Correctur wie 1, 5. 2, 22. 4, 41. 13, 3 für κατεδίωξεν ℵ B Tiſch. Der Singular iſt wegen des nächſten und Hauptſubjects, auf das es dem Schriftſteller nkommt, wie häufig im N. T. geſetzt (Win. 58, 6, 483). Der Art. vor Σίμων (A C Δ ach.) iſt wegen des Art. bei οἱ μετ' αὐτοῦ hereingekommen. Trg. [ὁ].

** Statt καὶ εὑρόντες αὐτὸν λέγ. (A C Δ Lachm.) iſt καὶ εὗρον αὐτὸν καὶ λέγ. zu ſen (ℵ B L Tiſch., Trg.).

[1] Das frühzeitige Weggehen des Herrn könnte dafür geltend gemacht werden, aber s iſt nicht geſagt, daß die Menge ebenſo früh auf dem Platze war. Die Zuſchauer am age zuvor hatten ohnehin die Kunde in alle Familien hineingebracht.

*** Nach ἄγωμεν iſt ἀλλαχοῦ einzuſchieben (ℵ B C L Verss. non lat. Tiſch., Trg.); ür ἐξελήλυθα (A Δ Lachm.) lies ἐξῆλθον. Das Perfect iſt Verbeſſerung nach einer anderen rklärung des ἐξέρχεσθαι. Noch deutlicher tritt dieß in der Correctur ἐλήλυθα (Δ) hervor. ν (κηρύσσων) ſtatt ἦλθεν iſt aus Lucas. ἐν ταῖς συναγ. iſt Emendation für εἰς τὰς συν.

[2] Krüg. 52, 2, 5. Zu Thuk. 4, 8, 12. Paſſ. 1, 262. Nur Epict. diss. 3, 22: γωμεν ἐπὶ τὸν ἀνθύπατον wird angeführt (W. Grimm).

= ἀλλαχῇ = ἀλλόθι anderswo. ὁ ἐχόμενος = vicinus, finitimus, proximus angrenzend, benachbart kommt auch bei den Griechen (Herod. 1, 134; Iſokr. 60 C) und oft bei Joſephus (Antt. 11, 8, 6) vor. Im N. T. ſteht es noch Hebr. 6, 9 vom Ort, ſonſt von der Zeit (Luc. 13, 33; Apg. 20, 15). κωμόπολις nur hier und bei Strabo[1]; es bedeutet ein ſtadtähnliches Dorf, wie unſer Marktflecken[2]. Warum Marcus gerade dieſen Ausdruck wählt (Lucas: ταῖς ἑτέραις πόλεσιν), iſt kaum zu erklären. Es iſt möglich, daß er das Meiden größerer Städte (Schegg) und den Beſuch der anderen größeren Ortſchaften (Kloſterm.), alſo die Mitte zwiſchen allgemeiner Oeffentlichkeit und Zurückgezogenheit andeuten wollte. Damit iſt auf den Anfang der Thätigkeit V. 14. 15 zurückgewieſen und zugleich das Folgende vorbereitet. ἐξῆλθον kann nach V. 35 nur vom Weggehen aus dem Hauſe in Kapharnaum verſtanden werden, denn es enthält die Erklärung des Weggehens und ἐκεῖ weiſt auf die Predigt in Kapharnaum hin. Die Deutung vom Ausgehen vom Vater (Victor[3], Euthym., Janſ., Mald., Grot., Bretſchneider u. a.) iſt durch Lucas (ἐπὶ τοῦτο ἀπεσταλην) nahe gelegt, aber dieſer faßt überhaupt den Vorgang anders auf, wie der Zuſatz: εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ beweiſt (Victor). Durch die Vertheilung der beiden Reden auf zwei verſchiedene Veranlaſſungen (Euthym.) läßt ſich die Differenz nicht ausgleichen. ἐξέρχεσθαι bei Johannes (8, 42; 13, 3; 17, 8) hat ἐκ, ἀπό, παρὰ θεοῦ bei ſich. Zu κηρύσσειν εἰς vgl. V. 21. Aber weder die Beiſpiele, welche Meyer und Grimm aus Paſſow anführen, noch die Berufung auf die Grammatik reichen aus zu dem Beweis, daß Jeſus in der Synagoge vor der Verſammlung ſtehend und in ſie hineinredend gedacht wird (Meyer, Bisp., Weiß, W. Grimm), oder ſich lehrend zur Synagoge gewandt habe (Kloſt.). Denn Thuk. 1, 72: ἐς τὸ πλῆθος αὐτῶν εἰπεῖν; 5, 45: ἐς τὸν δῆμον λέγειν; Xenoph. An. 5, 6, 37: εἰς τὴν στρατιὰν εἰπεῖν wollen doch nur ſagen: zu Jemanden oder vor Jemanden reden. Dieß beſtätigt auch Krüger (68, 21, 6)[4], auf den ſich Grimm beruft. Hier haben wir es aber nicht mit Perſonen, ſondern mit dem Ort zu thun. συναγωγή geradezu für die in der Synagoge verſammelte Gemeinde zu nehmen, verhindert der ſynoptiſche Sprachgebrauch, während Joh. 8, 26 εἰς τὸν κόσμον wie auch ſonſt von den Menſchen erklärt werden kann. Doch möchte ich auch nicht εἰς mit ἐν identificiren (Schegg), denn auch Winer[5], welchen Schegg citirt, gibt

---

[1] 12 p. 537: τὰ γὰρ Σαύηρα κωμόπολις λέγεται ὑπάρξαι ποτὲ καὶ αὕτη μητρόπολις τῆς χώρας. 557. 568.

[2] Euthym.: πόλις μέν ἐστιν, ἡ τετειχισμένη· κώμη δέ, ἡ ἀτείχιστος· κωμόπολις δέ, ἡ ἐν μέρει μὲν ἀτείχιστος· ἐν μέρει δὲ τετειχισμένη. Die Lesart: κώμας καὶ εἰς τὰς πόλεις D. It. Vulg. Syr^{sch} iſt Interpretation.

[3] Τῆς θεότητος αὐτοῦ τὴν αὐθεντίαν ὑποδηλῶν, καὶ τὸ ἐκούσιον τῆς κενώσεως.

[4] Von Perſonen ſo gebraucht heißt εἰς unter, auf, gegen; vor bei Begriffen des Sprechens und des Rufens: ἃ εἶπον εἰς ἅπαντας οὐκ ἀρνήσομαι. Eur.

[5] S. 388 Anm. 2 ſagt er, daß zwar urſprünglich ἐν mit ἐς eine Präpoſition geweſen ſei. Daraus laſſe ſich aber für die weiter gebildete, in ihren Formen fixirte Schriftſprache nicht auf Verwechslung beider Präpoſitionen argumentiren. 50, 4, 387 erklärt er εἰς wie bei den Zeitwörtern der Ruhe (Marc. 1, 9. Luc. 8, 34. Matth. 8, 33). Zu 1, 21 hat auch Schegg demgemäß überſetzt: er lehrte (hineingehend) in die Synagoge. Bäuml. § 458 behauptet, daß im N. T. εἰς c. Acc. auf die Frage wo? ſtehe und citirt

eß nicht zu. Die Richtung muß für die Vorstellung immer gewahrt werden
ıb dieſe liegt hier in der Wanderung von Synagoge zu Synagoge. Indem
larcus häufig das Auftreten in der Synagoge erwähnt, will er den rein
ligiöſen Charakter der Thätigkeit Jeſu in ſeiner Kirche hervorheben. Ein
ılitiſcher Reiſeprediger wäre auf den öffentlichen Märkten aufgetreten. Der
ı Alterthum angeführte Grund von der Verbindung des neuen mit dem
ten Bunde (Vict.) würde bei Matthäus eher zutreffen. εἰς ὅλην τὴν Γαλι-
λίαν kann zu ἦλθεν (Weiß), oder als geographiſche Beſtimmung zu εἰς τὰς
v. (Meyer, W. Grimm) gehören. Letzteres iſt vorzuziehen, weil ἦλθεν εἰς
. Γ. doch nur gezwungen = er durchwanderte ganz Galiläa, genommen
erden kann. Jedenfalls wäre das Imperfect zu erwarten geweſen. Zu
ναγ. aber gibt εἰς ὅλ. Γ. die Erklärung: über ganz G. hin. Auch das
weite Particip ἐκβάλλων wird beſſer mit dem erſten verbunden, da beide
Seiten der galiläiſchen Wirkſamkeit neben einander geſtellt werden ſollen. Ein
Nachdruck würde auf ἐκβάλλων auch bei der anderen Erklärung nicht gelegt,
enn dieſer liegt auf dem vorangeſtellten κηρύσσων [1].

§ 14.

Die Heilung des Ausſätzigen.

1, 40—45 (Matth. 8, 1—4. Luc. 5, 12—16).

Marcus hat dieſe Erzählung als einen Beweis der Wundermacht, durch welche Jeſus ſeine Lehrthätigkeit immer unterſtützte, aufgenommen. Er wollte aber zugleich auch zeigen, daß Jeſus die beſtehende Ordnung reſpectirte und deren Beobachtung verlangte. Dieß war hier beſonders zu bemerken am Platze, da er die Reihe der Erzählungen abſchließt, welche von dem ſteigenden Erfolge Jeſu ein Bild gewähren, und die Oppoſition gerade am Widerſpruche der Thätigkeit Jeſu mit den jüdiſchen Satzungen ſich entzündete. Wie Jeſus trotz aller Vermeidung der Oſtentation ſich eines immer weiter dringenden Rufes zu erfreuen hatte, ſo ſollte er trotz ſeiner Achtung vor dem moſaiſchen Geſetze eine immer heftiger werdende Oppoſition erfahren, welche vorgab, für das Geſetz zu eifern. Beachten wir noch, daß dieſe Reihe mit der die heidniſche Götzenmacht repräſentirenden Geiſterwelt anfängt und mit dem bei den Juden heimiſchen Ausſatze aufhört, ſo erkennen wir die ſchöne Gruppirung derſelben und die Ueberleitung zu der entgegengeſetzten Gruppe unſchwer. Matthäus hatte zum Nachweiſe der Meſſianität Jeſu für Judenchriſten mit dem Ausſätzigen angefangen, Lucas, der wegen der Voranſtellung des Beſuches in Nazareth die Jüngerberufung zurückgeſtellt hat, muß jetzt, bevor er zu der auch gegen ſeine Jünger gerichteten Oppoſition überleitet, die Berufung nachholen und gibt ſie auch in anderer Form.

V. 40*. Zu λεπρός vgl. Matth. S. 248. Der Ausſatz galt bei den

---

für Marc. 1, 9, erklärt aber λέγειν εἰς = unter mehrere hin etwas kund thun, ein Gerücht verbreiten.

[1] Beda glaubt, daß dieſe Reiſepredigt in Galiläa die Bergpredigt geweſen ſei.

* Καὶ γονυπετῶν αὐτόν fehlt B D Lachm., Trg. [ ], konnte aber nach αὐτόν per homoiotel.

Juden als Strafe Gottes, die man ſeinem größten Feinde nicht wünſchen wollte (2 Sam. 3, 29; 2 Kön. 5, 27). Auch die Perſer hielten den Ausſatz für eine Sündenſtrafe, welche man durch ein Vergehen gegen die Sonne ſich zuzog (Herod. 1, 138). παραιτεῖται αὐτὸν καὶ γονυπετῶν αὐτόν, indem er ihn anflehte und vor ihm auf die Knie fiel, d. h. indem er ihn fußfällig bat, ſchildert in der Manier des Marcus das inſtändige Flehen und damit auch den traurigen Zuſtand des Kranken. Matthäus ſchreibt ſeinem Sprachcharakter gemäß προσκύνει αὐτῷ, woraus Weiß in Verbindung mit anderem ſchließt, daß er die apoſtoliſche Quelle genauer wiedergegeben habe. Ich kann darin nur einen Beweis erkennen, daß ſich die Abhängigkeit des Matthäus auch vom Standpunkt der kritiſchen Grundſätze dieſer Schule hier nicht wahrſcheinlich machen läßt. Anſchaulicher iſt aber Marcus auch in dieſer Erzählung, ſo daß, den Standpunkt einmal vorausgeſetzt, Holtzmann nicht mit Unrecht gegen Weiß bemerkt: Seltſamer Weiſe will man in dem ſo individuellen Gepräge 41—44 noch Spuren ſpäterer Ueberarbeitung entdecken. Zu γονυπετῶν vgl. Matth. 17, 14 (S. 389). Der Ausſätzige iſt eine ganz entſchloſſene und heftige Natur; er läßt ſich durch keine Schranken vom Herrn entfernen, weil er beſtimmt weiß, daß derſelbe im Stande iſt, ihn zu heilen. Der ganzen Anrede würde das κύριε des Matthäus und Lucas gut anſtehen, aber Marcus hat dasſelbe conſequent ausgelaſſen, weil es ſeinen römiſchen Leſern anſtößig ſein konnte. Nur 7, 28 hat er das κύριε ſtehen laſſen, dort wird es aber von einer heidniſchen Frau gebraucht. — V. 41*. σπλαγχνισθείς hat Marcus hier allein (vgl. Matth. 9, 36 S. 280)[1], um das tiefe Mitleiden des Herrn hervorzuheben. Aber dennoch glaube ich nicht, daß Marcus die Heilung des Ausſätzigen bloß auf das Mitleiden Jeſu als ihr Motiv zurückführen will. Es iſt begreiflich, daß gerade dieſe Seite in der Zeichnung der Perſon Jeſu auf empfindſame Gemüther einen tiefen Eindruck ausüben mußte[2], aber conſequent berückſichtigt wird ſie doch nur von Lucas. Marcus benützt ſie mehr nur als Baſis, um darauf den Beweis von der alles überwältigenden Macht des Herrn aufzubauen. — V. 42**. Bei Matthäus bezieht ſich ἐκαθαρίσθη auf die λέπρα ſelbſt, während Lucas nur ἡ λέπρα ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ſchreibt. Dieß ſieht wie eine Correctur des ἐκαθ.

---

leicht ausfallen. Das αὐτόν der Rec. iſt nicht mit Tiſch. nach ℵ L zu ſtreichen, ſondern paßt gut zu dem umſtändlichen Stile des Marcus. καί vor λέγων fehlt ℵ B Tiſch. und kann nach γονυπετῶν interpolirt ſein.

* Ὁ δὲ Ἰησοῦς iſt wieder Emendation für καὶ σπλάγχ. αὐτοῦ nach ἥψατο iſt aus den Parallelen für χεῖρα αὐτοῦ. αὐτῷ nach λέγει iſt gegen ℵ Tiſch. beizubehalten.

[1] Curtius, Grundzüge der griech. Etymologie. 3. A. 1869 S. 271: σπλήν Milz, σπλάγχνον Eingeweide. In σπλάγχ—νο—ν zeigt ſich der wurzelhafte Guttural mit naſaler Verſtärkung des Vocals verbunden, dabei naſales Suffix, wie im Slaviſch-Lettiſchen.

[2] Ambroſ. (in Luc. V, 4): Denique secundum Marcum miseratus est eum Dominus: quod pulchre est positum. Et pleraque talia posuerunt evangelistae, qui nos in utroque fundare voluerunt, describentes signa virtutis ad fidem, exprimentes opera virtutis ad imitationem.

** Εἰπόντος αὐτοῦ (A C Δ) iſt eine überflüſſige Erklärung zu εὐθύς, obwohl die Weglaſſung nach den Parallelen möglich iſt. Tiſch., Weiß leſen mit B ἐκαθερίσθη ſtatt ἐκαθαρ. Ueber die ſeltene Vertauſchung des kurzen α mit ε im epiſchen und joniſchen Dialekt vgl. Krüg. II, 2, 2, 6 p. 4.

is, wenn man auch gut populär sagen kann: das Fieber ward geheilt Keim). Indem nun Marcus den richtigen Ausdruck wählt, kann er zu ad. nur den Kranken als Subject denken. Letzteres war für ihn eigentlich berflüssig und ist nur der Schilderung zu lieb und mit Rücksicht auf das orangehende καθαρίσθητι aufgenommen. Lucas hat es ausgelassen, dagegen immt er in ἀπῆλθεν ἡ λέπρα mit Marcus überein, so daß dieser das Mittelied zwischen beiden bildet. — V. 43. Zu ἐμβριμησάμενος vgl. Matth. 9, 0 (S. 278)[1]. Ich möchte auch hier nicht erklären: Jesus zürnte dem Geeilten, sondern: er herrschte ihn an, bedräute ihn. Jesus drängte ihn von ch weg, wies ihn entschieden fort. Die Gründe, welche man für den Affect esu namhaft macht, sind sehr problematisch. Bei seiner Energie und seinem eurigen Charakter scheint der Kranke für den Fall der Heilung Pläne und Entschlüsse gefaßt zu haben, welche den Absichten Jesu ganz zuwider waren nd denen nun er, der Herzenskenner, entgegentrat, mit Weisheit zuvorkam (Schegg). Da aber weder das Benehmen des Geheilten noch Matth. 9, 30, wo dasselbe Wort bei der Erzählung einer Blindenheilung gebraucht wird, dafür sprechen, so müssen wir auch hier annehmen, daß Jesus ein entschiedenes Verbot der Verkündigung des Wunders gegeben und Marcus es aufgenommen hat, um zu zeigen, daß Jesus einen so gewaltigen Eindruck auf den Geheilten machte, daß es ihm trotz des strengsten Verbotes nicht möglich war, das Lob seines Wohlthäters nicht zu verkündigen. Der Tadel, welcher ihn dafür trifft, kann auch nicht groß sein. Denn es ist psychologisch leicht erklärlich, daß die Geheilten im Gefühle ihrer Dankbarkeit die Verkündigung für ihre Pflicht hielten und das Verbot, welches sie nach seinem höheren Zwecke nicht verstanden, bloß für einen Ausfluß allzugroßer Bescheidenheit ansahen. Deßhalb ist auch das Zürnen nicht durch die Uebertretung des Gesetzes (Lev. 13, 46; Num. 5, 2), welches den Aussätzigen verbot, ein Haus zu betreten, zu erklären (Mey., Weiß), sonst hätte Jesus ihn gar nicht im Hause heilen können. So eilfertig hatte es aber Jesus doch nicht mit dem Heilen nach unserem Bericht zu thun, daß man demselben noch ansieht, wie er das Heilen einem die

[1] Ich habe mich dort mit Passow und W. Grimm für dareinschnauben als Grundbedeutung ausgesprochen. Dafür spricht auch Aesch. Sept. 461: ἵππους ἐν ἀμπυκτῆρσιν ἐμβριμωμένας δινεῖ, θελούσας πρὸς πύλας πεπτωκέναι, denn „schnauben wider die Zügel" entspricht bei Pferden besser als „knirschen wider die Zügel". Daß aber ἐμβρ. auch einem zürnen oder den Zorn und Unmuth an jemanden auslassen heißt, haben namentlich mit Berufung auf Liban. (t. 4 p. 590, 23) beide angemerkt. Schegg (1, 272 f.) kehrt das Verhältniß um, indem er behauptet, daß die griechischen Glossatoren das Wort übereinstimmend mit 1) zürnen und 2) drohen, schelten erklären (vgl. Fritzsche: irasci alicui, indignationem suam alicui significare). Allein die Stellen, welche er anführt, beweisen nur, daß ἐμβρ. zorniges, mit dem Affect des Zornes verbundenes Schelten oder Drohen bedeutet. Suid.: ἐνεβριμήσατο = μετ' ὀργῆς ἐλάλησε. Hesych.: ἐμβριμώμενος, μετὰ ἀπειλῆς ἐντελλόμενος und ἐμβριμῆσαι = ἐπιτιμῆσαι. Dagegen entscheidet Xenoph. Cyrop. 4, 5, 9: ἐβριμοῦτό τε τῷ Κύρῳ ... ἀκούσας δὲ ταῦτα ὁ Κυαξάρης, πολὺ μᾶλλον ἔτι τῷ Κύρῳ ὠργίζετο nicht, weil hier das Simplex steht. So auch beim Scholiasten zu Arist. Equit. 851: βριμᾶσθαι, τὸ ὀργίζεσθαι καὶ ἀπειλεῖν, wo übrigens καί, nicht ἤ steht, also beide Begriffe verbunden sind. Daher ist dareinschnauben die Grundbedeutung und zürnen die abgeleitete, abgeschwächte Bedeutung, die man aber im N. T. nicht einmal anzunehmen braucht. Denn die griechischen Erklärer (Chrys., Euth.) halten an der Drohung fest und sie paßt in die Evangelien. Vgl. auch J. Grimm, 2, 598 Anm. 2.

Schranken des Geſetzes Uebertretenden angedeihen läßt. Die Drohung geht ja nicht an den Ausſätzigen, ſondern an den Geheilten[1]. Die Erklärung, die Erregtheit Jeſu komme daher, daß Jeſus aus Mitleiden etwas gethan habe, was er eigentlich nicht hätte thun ſollen, weil es nicht zu ſeinem Berufe gehörte, ſetzte eine den Evangelien widerſprechende Auffaſſung von der Heilthätigkeit Jeſu voraus. Der einzige Kern von Wahrheit in dieſer Deutung iſt die ſchon von Ambroſius (vgl. Matth. S. 249, Anm. 1) ausgeſprochene Vermuthung, Jeſus habe die Verbreitung verboten, weil er den Glauben aus eigenem Antrieb höher geſchätzt habe als den durch Wohlthaten veranlaßten. Wenn aber endlich Keim (2, 174 f.), um das Wunder ſeines übernatürlichen Charakters zu entkleiden, Jeſus nur an der Stelle des Prieſters die levitiſche Reinſprechung des thatſächlich ſchon Geheilten vornehmen und den Entſcheid doch dem berechtigten Prieſter vorbehalten läßt und vorausſetzt, Jeſus habe die Verbreitung nur verboten und die vorgängige Reiſe nach Jeruſalem verlangt, um dem Kranken gegenüber, welcher den geſetzlichen Weg umgehen wollte, die Anerkennung ſeines immer noch legalen Verfahrens durch die Prieſter, ja durch Jeruſalem wichtig zu nehmen, ſo iſt dieſe Deutung ſchon durch θέλω ausgeſchloſſen. Daß das Verbot hauptſächlich (ἀλλά) wegen der geſetzlich primären Prieſterſchau gegeben, die Verbreitung an ſich nicht einmal gewehrt ſei, beweist ἀλλά nicht, denn damit iſt nur dem gegenüber, was er nicht thun ſoll, geſagt, was er thun ſoll, aber keine Begründung für das Verbot gegeben. Die Berufung auf Chryſoſtomus gegen die meiſten Neueren, der durch die Prieſter Jeſu ein Zeugniß der Geſetzlichkeit ausſtellen laſſe[2], iſt durchaus nicht zutreffend. Denn wohl ſagt er, Jeſus habe den Geheilten zu den Prieſtern geſchickt, um jeden Vorwurf ungeſetzlichen Handelns von ſich fern zu halten[3], aber ebenſo bemerkt Chryſoſtomus, daß Jeſus die Verbreitung des Wunders verboten habe und zwar nicht wegen der Prieſter, ſondern um τὸ ἀκόμπαστον καὶ ἀφιλότιμον zu zeigen, worin alle Väter übereinſtimmen. — V. 44. ὅρα μή mit Conj. Aor. = cave ne (Matth. 8, 4; 18, 10; 1 Theſſ. 5, 15). Marcus und Lucas fügen bei: περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου wegen deiner Reinigung, d. h. Reinerklärung durch den Prieſter (vgl. Luc.

---

[1] Das Gegentheil (Weiß) könnte aus ἐμβρ. ἐξέβαλεν nur geſchloſſen werden, wenn das entſchiedene εὐθὺς ἀπῆλθεν ἡ λέπρα κ. ἐκαθ. nicht vorausgegangen wäre. Denn daraus ergibt ſich doch nicht die genauere Vorſtellung, daß durch die Berührung und das Machtwort Jeſu wohl ein unmittelbar zum Ziele führender Heilproceß eingeleitet war, der ſich aber naturgemäß erſt allmählich auf dem Wege zum Prieſter vollzog, ſondern die genaue Vorſtellung, daß der Ausſatz ſogleich weg war. Die Berufung auf Luc. 17, 14 beweiſt nichts, weil Jeſus dort keine unmittelbare Heilung vornimmt, ſondern einfach ſagt: πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν und Lucas berichtet: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ ὑπάγειν αὐτοὺς ἐκαθαρίσθησαν. Man könnte etwa zugeben, daß Jeſus, ſo lange die officielle Erklärung der Prieſter nicht gegeben war, den in den Augen des Volkes noch als unrein geltenden Geheilten ſogleich fortſchickte, allein dann wäre das ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς überflüſſig. Reden konnte er nach wie vor zum Volke. ὁ δὲ ἐξελθὼν ἤρξατο zeigt auch, daß er bereits geheilt war.

[2] Auch bei Ambroſius, Beda, Janſ. u. a. iſt ſelbſtverſtändlich zugleich als Zweck angegeben: ut ostenderet Dominus, quod legem non solveret.

[3] Fritzſche, J. Grimm, Pölzl: um eine Verweigerung der Reinerklärung von Seiten des Prieſters zu verhindern.

22)[1]. Die heidenchristlichen Leser verstanden das σεαυτὸν δεῖξον τῷ ... nicht so leicht wie die Judenchristen. — V. 45 hat Marcus in dieser ...ecten Beziehung auf den das Gebot übertretenden Geheilten allein. Matthäus ...ichtet gar nichts darüber, Lucas referirt bloß die Thatsachen. ὁ δέ drückt ...i Gegensatz zu dem ernsten Verbot des Herrn aus. ἐξελθών = nachdem er ...us dem Hause) herausgegangen war[2]. ἤρξατο hebt hervor, daß der Ge...lte sogleich, wie er das Haus verlassen hatte, das Verbot zu übertreten ...ann. διαφημίζειν τὸν λόγον = die Sache zu verbreiten. λόγος ist = ... Sache[3], Ereigniß, aber nicht Geschichte (Mey., Volkm.). Das Wort ... Heilsbotschaft (2, 2. Weiß) liegt hier ganz fern. πολλά ist adverbial ... häufig, vielfältig, laut (Wien 54, 1, 432). μηκέτι nicht mehr, zeigt, ...ß es Jesus früher konnte, sein Ruf in Galiläa also bereits an einem ...hepunkt angekommen war. Die Voranstellung des Subjects αὐτόν soll den ...gensatz zum Verhalten des Geheilten noch stärker markiren. δύνασθαι drückt ... moralische Möglichkeit aus; factisch war es dem Herrn zur Unmöglichkeit ...worden, weil er seiner ganzen Mission entsprechend jede größere Aufregung ...ter der Menge vermeiden wollte und mußte. ἐπ' ἐρήμοις τόποις (nicht ἐν) ... einsamen Orten. καί einfache Anreihung = und, nicht = und doch (de W., ...l.). Denn es gehört nicht zum ganzen vorhergehenden Satz, sondern zu ...ὰ' ἔξω u. s. w. Das Imperfectum beschreibt den andauernden Zustand ...gegenüber dem bisherigen Umherziehen in Galiläa.

B. Die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus.

2, 1 — 3, 6.

Jesus hatte beim Volke durch Lehre und Wunder einen ungemeinen Er...lg erzielt, obwohl er es geflissentlich vermied, Aufsehen zu machen. Es ...nnte nicht fehlen, daß die Nachricht davon nach Jerusalem drang und die ...Thätigkeit Jesu von den leitenden Parteien als ein Eingriff in ihr Rechts...ebiet betrachtet wurde. Aber auch dieser Mißkennung hatte Jesus vorgebeugt, ...dem er den geheilten Aussätzigen zum Priester in Jerusalem schickte. Lag ...arin doch die factische Anerkennung des jüdischen Priesterthums und der alt...stamentlichen Einrichtungen. Deßhalb wäre zu erwarten gewesen, daß die

---

[1] Da Marcus sonst καθαρισμός nicht mehr hat, so müßte man, falls man darauf ...erhaupt ein Gewicht legen wollte, behaupten, er habe dieses Wort aus Lucas entlehnt.

[2] Matthäus reiht die Heilung der Bergpredigt an und scheint vorauszusetzen, daß ...e Heilung unter freiem Himmel stattgefunden hat. Aber sicher ist es nicht, und ins...sondere läßt es sich nicht beweisen, daß er das ἐξέβαλεν und ἐξελθών weggelassen hat, ...il er es nicht verstanden (Scholten). Denn daraus zu schließen, daß Marcus die ...eilung in ein Haus verlegte, verlangt doch keinen besonderen Scharfsinn. Umgekehrt ...nimmt Weiß an, daß sich bei Matthäus die Quelle reiner erhalten hat und Lucas noch ...n Tenor der apostolischen Quelle und die Abhängigkeit von Marcus zeigt, indem er ...s ἐξεβ. und ἐξελθ. auf eine der Städte zu beziehen scheint, in der sich Jesus gerade ...fhielt.

[3] 1 Macc. 7, 33: μετὰ τοὺς λόγους τούτους = nach diesen Ereignissen. Die klassi...en Beispiele Passl. 2, 78, 2. Victor: τὸν λόγον, τουτέστι τὸν μετ' ἐξουσίας γενόμενον, „θέλω καθαρίσθητι" καὶ τὴν παράδοξον θεραπείαν. Euthym.

Parteien in Jerusalem wenigstens nicht direct gegen Jesus vorgehen würden. Eine directe Einwirkung auf sie hatte Jesus vermieden, eine solche war auch nicht mit der Absendung des Geheilten beabsichtigt. Aber es sollte ganz anders kommen, als es Jesus wünschte. Während er es vermied, mit den Parteien in Jerusalem zusammenzutreffen, fiengen diese an, ihn aufzusuchen und ihm feindlich entgegenzutreten. So bildet die Erzählung vom Aussätzigen den Uebergang zu der Schilderung eines dem bisherigen gerade entgegengesetzten Erfolges. 2, 1—3, 6 beschreibt Marcus die Entstehung und Entwicklung der Opposition gegen Jesus unter den herrschenden Klassen, welche 3, 6 ihren Höhepunkt in dem Entschlusse, Jesus um's Leben zu bringen, erreicht. Gemeinsam ist dem ganzen Abschnitt, daß sich die Opposition gerade an dem entzündet und von dem nährt, was Jesus als den Wohlthäter und Erlöser von leiblicher und geistiger Noth, als Befreier von den durch Vorurtheil und Herrschsucht den Juden angelegten, das sittliche Leben hemmenden Fesseln erscheinen läßt. Sämmtliche Parteien mit Ausnahme der römerfreundlichen Sadducäer treten als Feinde Jesu auf: Die Schriftgelehrten (1—12), Pharisäer (13—22), Pharisäer und Herodianer (23—3, 6). Aber auch ein sachlicher Fortschritt ist in der Gruppirung wahrzunehmen. Von dem Anstoß an der Sündenvergebung (1—12) schreitet die Opposition fort zum Tadel des Privatlebens, indem sie Jesus seinen Umgang mit den Sündern (13—17), das auch ihm zur Last fallende freie Leben seiner Jünger (18—22), seine Gleichgiltigkeit gegen die Sabbatfeier (23—3, 6) zum Vorwurfe macht. Bei der ersten Begegnung wagen sie den Vorwurf noch nicht auszusprechen (V. 6), bei der zweiten wenden sie sich an die Jünger (V. 16), bei der dritten reden sie Jesus direct an wegen des Verhaltens seiner Jünger in der Fastenfrage (V. 18), im vierten Falle interpelliren sie den Herrn bereits wegen einer vorgeblichen Sabbatsverletzung der Jünger (V. 24) und im fünften Falle beobachten sie Jesus, ob er am Sabbate heile, um ihn anzuklagen (3, 2). Vom Standpunkte Jesu aus könnte man vielleicht diesen Abschnitt überschreiben: Der berechtigte Fortschritt über das Judenthum (Volkm.), aber der Evangelist wollte weniger diesen zur Darstellung bringen als den an diesem berechtigten Fortschritt sich fortentwickelnden Gegensatz zu den Vertretern des starren Judenthums. Die Parteien verkennen ebenso sehr das wahre Ziel der alttestamentlichen Lehre — die Sündenvergebung durch den Messias — als die echte auf innerer Umwandlung beruhende Sittlichkeit. Dadurch wurde auch dieser Abschnitt zugleich zu einem Beweis für den Gottessohn, der die Barmherzigkeit und Heiligkeit Gottes auf Erden ausübt und zur Geltung bringt.

§ 15.

Die Heilung des Gichtbrüchigen.

2, 1—12 (Matth. 9, 1—8. Luc. 5, 17—26).

Diese malerische Erzählung, welche den Eifer der Leute und die Liebe des Erlösers in einem schönen Bilde zusammenstellt, soll zugleich den Anfang des Widerspruchs aufdecken, der sich gegen Jesus erhob. Indem Marcus zeigt,

aß ſich die Oppoſition anläßlich eines Heilwunders etablirte und einem Worte es Herrn ihren Urſprung verdankte, zu deſſen Anwendung Jeſus in den Wundern längſt ſeine Berechtigung nachgewieſen hatte und das die Kreiſe der ach irdiſcher Herrſchaft ſtrebenden Parteien durchaus nicht ſtörte, beweist er hon bei dieſer erſten Erzählung ſeinen Leſern, daß nicht der heilige Eifer für Gottes Sache, ſondern Uebelwollen, Eiferſucht und Mißverſtändniß die Feindſchaft der leitenden Klaſſen gegen Jeſus hervorgerufen und den einmal entzündeten Funken bis zum glühenden Haß gegen den Gottesſohn angefacht nd genährt haben. Die Macht der Sündenvergebung konnte nur von denjenigen bezweifelt werden, welche die Lehre Jeſu nicht gehört und ſeine Wunder icht geſehen hatten. Dieſer Zweifel hätte aber verſtummen ſollen, ſo bald Jeſus den Vorwurf der Gotteslästerung mit der Heilung des Kranken beantwortet hatte. Das Volk frohlockte über das Wunder, die Gegner aber onnten zwar nichts erwidern, ließen ſich aber dennoch nicht bekehren.

V. 1*. Εἰσελθών iſt nicht anakoluthiſch zu faſſen nach der Vorſtellung es logiſchen Subjects im folgenden Satze, das erſt im Satze mit ὅτι zum rammatiſchen wird (Mey., Weiß, Tiſch. u. a.), ſondern kann zu ἠκούσθη ezogen werden, das dann Ἰησοῦς zum Subjecte hat und nicht imperſonell zu ehmen iſt. Es iſt die paſſive Conſtruction des im Activ häufig in der Bedeutung vernehmen, erfahren mit dem Accuſativ des Particips verbundenen κούειν[1]. Und nachdem er wieder nach Kapharnaum gekommen war, wurde r gehört, d. h. hörte man von ihm, daß er im Hauſe ſei. διά c. gen. von er Zeit gebraucht heißt 1. während d. h. innerhalb einer Zeitlänge und 2. nach, alſo δι' ἡμερῶν nach Verlauf oder nach einem Zwiſchenraum von dazwiſchen liegenden) Tagen, interiectis diebus[2]. Wahrſcheinlich ſind einige Tage gemeint, denn für eine längere Zeit wäre διὰ χρόνου geſetzt. Unter dem Hauſe kann nach dem Vorhergehenden nur das Haus des Simon verſtanden werden, obwohl der Artikel fehlt (Euthym.: εἰς οἰκόν τινα). Denn Marcus deutet nirgends an, daß Jeſus in Kapharnaum ein eigenes Haus hatte. In dieſem Falle müßte es ἐν τῷ οἴκῳ heißen. ἐν οἴκῳ iſt gleich dem adverbialen κατ' οἶκον, κατ' οἴκους zu Hauſe, ohne Näherbeſtimmung des Hauſes. Nach der Recepta εἰς οἶκον würde das Einziehen in das Haus „daß er in's Haus iſt" der Darſtellung zu Grunde liegen. Doch würde dieß eine Verbreitung des Gerüchts unmittelbar nach der Ankunft (J. Grimm) vorausſetzen, die bei der abſichtlichen Zurückhaltung Jeſu nicht wahrſcheinlich iſt. Aber trotzdem möchte ich δι' ἡμερῶν nicht zu ἠκούσθη beziehen (Kloſterm.), wenn auch der Gedanke, daß ſich ſich das Gerücht erſt nach einigen Tagen verbreitete, richtig iſt, denn δι' ἡμερῶν hat bei εἰσελθών eine naturgemäße Stellung, wodurch wie mit πάλιν auf 1, 21. 35 zurückgewieſen wird. Jeſus hat wohl

---

* Nach ℵ B D L Verss. (non lat.) Tiſch., Trg. iſt εἰσελθὼν πάλιν ſtatt πάλιν εἰσῆλθεν (Rec.) oder εἰσῆλθεν πάλιν (Lachm., Scholz) zu leſen. καί vor ἠκούσθη iſt zu ſtreichen. Statt εἰς οἶκον leſen ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg. ἐν οἴκῳ. Erſteres iſt zwar ſchwieriger, aber zu wenig bezeugt. Aehnliche Verwechslungen kommen bei Marcus öfters vor (1, 21. 39).

[1] 2 Theſſ. 3, 11. Luc. 4, 23. Apg. 7, 12. Oefters ſteht dafür auch ὅτι (Win. 45, 4, 325); im Paſſiv der Nominativ (Krüg. 56, 7).

[2] Apg. 24, 17. Gal. 2, 1. Win. 47, 356. Krüg. 68, 22, 3. Euthym.: ἀντὶ τοῦ, διελθουσῶν ἡμερῶν τινων.

die Nachtzeit benützt, da ſich im Orient ohnehin die Morgen- und Abendſtunden zum Reiſen am beſten eignen. Lucas (5, 17) berichtet zudem von einem ſo großen Zulauf aus allen Theilen Paläſtinas, daß ein längerer Aufenthalt in Kapharnaum anzunehmen iſt. Marcus bezeichnet ausdrücklich Kapharnaum als Schauplatz der folgenden Heilung (Matth. ἰδία πόλις[1], Luc. ἦν διδάσκων), weil auch ſeine erſte Gruppe, welche die ſteigende Anerkennung Jeſu darſtellte, mit dem Einzug in Kapharnaum ihren Anfang genommen hat. — V. 2. εὐθέως iſt wohl nach der Manier des Marcus in die Recepta aufgenommen worden „quia maiorem habet emphasim“ (Mald.). Marcus drückt ſich hier viel allgemeiner als Lucas[2] aus, doch ſteigert auch Marcus die große Anzahl durch den Zuſatz ὥστε u. ſ. w., woraus man abnehmen kann, welchen Ruf Jeſus trotz ſeiner Zurückgezogenheit noch immer bei der Menge hatte. Daß aber Jeſus nach Kapharnaum zurückkehrte und ſich hier der ohne ſein Zuthun verſammelten Menge wieder widmete, kann auch vom Standpunkte des Marcusevangeliums aus nicht auffallen, denn Jeſus hatte ja den Beruf, das Evangelium zu verkünden und das neue Reich zu gründen. Der Unterſchied in der Darſtellung kann ſich nur auf den modus beziehen. Dieſen als einen ruhigen, friedlichen, politiſch durchaus ungefährlichen darzuſtellen hat ſich Marcus bei ſeinem Beweiſe für die Gottesſohnſchaft Jeſu zur Aufgabe gemacht, um die religiöſen Intereſſen in keiner Weiſe durch die politiſchen ſchädigen zu laſſen. Deßhalb iſt aber δι' ἡμερῶν auch nicht in der Abſicht hinzugefügt, zu zeigen, wie bald ſich eine feindſelige Stimmung ſchon geoffenbart habe (Weiß), ſondern Marcus will ſagen, daß Jeſus hoffen konnte, nach einigen Tagen werde ſich die Aufregung gelegt haben, ſo daß er ohne Gefahr ſein Werk ruhig fortſetzen könne. μηκέτι nicht mehr, veranſchaulicht das allmähliche Zunehmen der Menge. μηδέ nicht einmal, auch nicht (ne — quidem) im Gegenſatze zum Hauſe, das demnach ſchon lange voll war[3]. τὰ πρὸς τὴν θύραν der Platz vor der Thüre. χωρεῖν faſſen von einer Localität mit dem Object im Accuſativ, das hier leicht aus πολλοί zu ergänzen iſt (αὐτούς. 1, 41)[4]. Da der Artikel vorgeſetzt iſt, ſo kann es nicht wie 1, 33 eine allgemeine Ortsbeſtimmung ſein, ſondern muß von einem beſtimmten Theil des Hofraums verſtanden werden und zwar von demjenigen, welcher vom Thore des Hauſes zum Saale führte, wofür die Griechen πρόθυρον (Hom., Pind.) oder πρόθυρα (Her.) ſchreiben. Dieſes iſt der Raum vor der

---

[1] Vgl. Matth. S. 267 Anm. 1. Victor: Πόλις δὲ αὐτοῦ ἐνομίζετο εἶναι ἡ Ναζαρέτ, οὐχ ἡ Καπερναούμ· εἰ μή τις εἴπῃ, πόλιν αὐτοῦ φάσκειν Καπερναοὺμ διὰ τὸ πολλάκις ἐκεῖσε αὐτὸν ἐπιδημεῖν, καὶ πολλὰ ἐν αὐτῇ γεγενῆσθαι σημεῖα· ἢ καὶ διὰ τὴν ἐγγύτητα τῶν τόπων μὴ ἀκριβολογεῖσθαι τοὺς εὐαγγελιστάς, σπεύδοντας μόνον τὸ σημεῖον εἰπεῖν· περὶ ὃ καὶ συμφωνοῦσι, κἂν τοῖς ῥήμασι διαφέρωνται.

[2] Einen Beweis dafür, daß der geheilte Ausſätzige „ſeine Sendung richtig und treu vollendet“ hat (J. Grimm) möchte ich aber nicht darin erkennen, denn εἰς μαρτύριον αὐτοῖς iſt jedenfalls nicht von einem Auftrag an den Geheilten zu erklären. Sein Erſcheinen als Geheilter war für ſich ein Zeugniß. Eine Miſſion hatte er nicht.

[3] Vgl. 3, 20. 1 Kor. 5, 11. Epheſ. 5, 3. 2 Theſſ. 3, 16. Win. 55, 6, 456. Krüg. 69, 50.

[4] Vgl. Gen. 13, 6: καὶ οὐκ ἐχώρει ἡ γῆ κατοικεῖν ἅμα. Thuk. 2, 17: οὐ γὰρ ἐχώρησε ξυνελθόντας αὐτοὺς ἡ πόλις.

Thüre, ein Raum innerhalb des Hofes[1]. In größeren Häusern (Palästen) war im Orient der geräumige Hof von einer Mauer umschlossen und gehörte noch zum Hause selbst (Win. R.-W. 1, 466). Wenn auch ein Vorhof vorhanden war (חָצֵר, προαύλιον, πρόθυρον, πυλών, αὐλή Jer. 32, 2; Marc. 14, 68; Luc. 16, 20), so war er gleichfalls eingehegt und diente als Vorzimmer, aus welchem eine Thüre in den Hof führte. Da man aber nicht annehmen kann, daß Petrus ein großartiges Haus besaß, so bleibt es immerhin wahrscheinlich, daß nur der Theil des Hofes zwischen Saal und Thüre gemeint ist. In das Haus waren die Zuhörer schon vorher eingedrungen. Nach Lucas haben sich auch die Pharisäer und Schriftgelehrten Plätze in der Nähe des Herrn zu verschaffen gewußt, während das übrige Volk sich immer weiter zurück bis zum Thore hin lagern mußte. λαλεῖν τὸν λόγον das Wort (Gottes), das Evangelium verkünden (8, 32; Apg. 14, 25; 16, 6; Phil. 1, 14 u. a.). Bemerke wieder das Imperfect.

V. 3 f.* Zu καὶ ἔρχονται vgl. 1, 40. Die imperſonelle Faſſung: Man kommt, empfiehlt ſich. Wer kommt, iſt wie 1, 30 bei λέγουσιν aus dem Zuſammenhange leicht zu ergänzen. Es ſind die 4 Träger und ihre Begleiter. φέροντες kann nicht Subject ſein (Mald.), weil der Artikel fehlt. Zu παραλυτικός vgl. Matth. S. 156. Seiner Ableitung nach (παραλύω an die Seite oder von der Seite löſen) heißt das Wort eigentlich ein auf einer Seite Gelähmter, wie es bei Schlaganfällen einzutreten pflegt. Da aber παραλύειν τὴν δύναμιν, τὸ σῶμα allgemein gebraucht wird, ſo iſt auch παραλυτικός allgemein = Gelähmter, Nervenleidender zu erklären. Der Zuſatz αἰρόμενον ὑπὸ τεσσάρων von Vieren getragen iſt wie das Detail in V. 4 von Marcus aus ſeiner petriniſchen Quelle beigefügt. Die ganze Schilderung iſt aber um ſo weniger ſchriftſtelleriſche Malerei, als ſie von großer Sachkenntniß des Verfaſſers zeugt. Die Vierzahl iſt nicht einer Reflexion über die 4 Enden des Tragbetts entſprungen, oder wegen der ſchweren Krankheit (Janſ., Mald.) erwähnt, ſondern weiſt auf die Eile hin, welche ſie hatten, um bald zu Jeſus zu kommen, und wohl auch auf die Wohlhabenheit des Kranken, denn zu Trägern wurden in der Regel Sklaven verwendet. προσεγγίζειν kommt zwar Aq. 1 Sam. 30, 7 und Lucian am. 53 tranſitiv vor = annähern (χεῖλη χείλεσι)[2], aber hier iſt wegen des fehlenden Objects die gewöhnliche intran-

---

[1] Deßhalb kann die dafür citirte Stelle des C. Aelius Gallus bei Gellius 16, 53: Vestibulum esse dicit non in ipsis aedibus neque partem aedium, sed locum ante ianuam domus vacuum, per quem a via aditus accessusque ad aedes est und Varro de L. L. 7, 81: Vestibulum quod est ante domum nicht für unſere Stelle in Anſpruch genommen werden, denn die vestibula waren mit Treppen verſehene Zugänge von der Straße zur Thüre, in welchen ſich die Clienten verſammelten und die deßhalb in geräumlichen Häuſern und ſpäter überhaupt fehlten (Marquardt, Röm. Privatalterth. 1, 264 S. 227 ff.). In Paläſtina waren alſo bei Privathäuſern ſicher keine ſolche Hofräume vorhanden.

* Προσεγγίσαι iſt ein ἅπαξ λεγ. im N. T. und konnte leicht durch προσενέγκαι (ℵ B L Vulg. Cop. Tiſch., Weiß) verdrängt werden, das dem φέροντες entſpricht. Für ἐφ' ᾧ A C Δ) iſt auch an zweiter Stelle ὅπου aufzunehmen (Lachm., Tiſch., Trg.).

[2] Mald.: intellexit interpres latinus evangelistam verbum προσεγγίσαι Hebraeorum more posuisse loco coniugationis Hiphil. Eodem enim modo Hebraei a verbo

ſitive Bedeutung = ſich nähern wahrſcheinlicher. ἀποστεγάζειν abdecken, ein Dach abtragen (Strabo 4 p. 304. 8, p. 542). Sonſt ſagen die Griechen ἀφαιρεῖν τὸν ὄροφον (Thuk. 1, 134), διαιρεῖν τὴν ὀροφήν (2, 48; Xen. Hell. 6, 5, 9). Zu στέγη Dach vgl. Marc. 8, 8; Luc. 7, 6. Das Wort iſt auch bei den Klaſſikern häufig. Joſephus ſchreibt (Antt. 14, 15, 12): καὶ πολλῶν ἀναφευγόντων ἐπὶ τὰς στέγας, κρατεῖ τούτων, καὶ τοὺς ὀρόφους τῶν οἴκων ἀνασκάπτων κτλ. ὄροφος iſt aber das Dachrohr, mit dem man die Häuſer bedeckte, ſo daß nach Wegnahme der Ziegel die Abdeckung nicht beſonders ſchwierig und umſtändlich war. Aehnliche Proceduren zur Vernichtung der Flüchtlinge berichten Thukydides (1, 134. 4, 48)[1] und Xenophon (Hell. 6, 5, 9). Bedenken wegen des Schadens ſind bei dieſer Situation zu proſaiſch. Demgemäß iſt anzunehmen, daß die Träger vom Vorhofe, nicht von der Straße (Wetſt., Wünſche[2], Weiß, Bisp. vgl. Matth. S. 482)[3] aus den Kranken auf den zum Dache hinaufführenden Treppen hinauftrugen, hier eine Oeffnung in das Dach machten und den Kranken vor dem im Obergemache (ὑπερῷον) lehrenden Jeſus niederließen. Denn das Obergemach ſtand in Verbindung mit dem Dache und wurde als geheimes Kabinet, aber auch als Gaſtzimmer (2 Kön. 4, 10) benützt. Auch die Rabbinen ſollen in demſelben gelehrt haben (Lightf.[4], Vitringa). Da ſie das Dach abdeckten, ſo muß daſſelbe entweder nicht mittelſt einer Thüre mit dem Obergemache verbunden oder dieſe muß ſehr klein geweſen ſein. Dem Wortlaute entſpricht die Annahme einer Erweiterung der Thüröffnung (Lightf., Paulus, Olsh.) nicht. Gegen die Vorausſetzung, daß Jeſus im Obergemache lehrte, ſcheint aber die Bemerkung zu ſprechen, daß der Vorhof mit Leuten angefüllt war. Deßhalb nehmen einige Exegeten (Volkm., Schegg) an, daß Jeſus ſich im Atrium befand und die Träger den Kranken nach Abbruch der Dachbruſt in den Vorplatz herabgelaſſen haben (Faber, Jahn, Köſter), allein es iſt ja nicht geſagt, daß alle Anweſenden Jeſus hörten. Es paßt ſogar mehr zum Zwecke des Marcusevangeliums, wenn Jeſus noch im Hauſe zurückblieb. Daß die Menge trotzdem ausharrte, iſt wieder ein Beweis ihrer Anhänglichkeit an Jeſus. ἐκρύσσω

קָרַב (ἐγγίζειν) mutata coniugatione dicunt הִקְרִיב appropinquare facere, i. e. offerre. Die LXX ſetzen aber dafür ἐγγίζειν, προσάγειν u. a.

[1] Er unterſcheidet zwiſchen Dach und ὀροφή: ἀναβάντες δὲ ἐπὶ τὸ τέγος τοῦ οἰκήματος καὶ διελόντες τὴν ὀροφὴν ἔβαλλον τῷ κεράμῳ καὶ ἐτόξευον κάτω. Zu ἀπεστ. τὴν στέγην ſagt Weiß: bemerke das monotone ἀπ. τ. στ. wie 1, 26. Dagegen Maldonat: est enim elegans paronomasia.

[2] S. 388. Moed Katan fol. 25 a: Als R. Huna geſtorben war, wurde ſeine Leiche durch das Dach aus dem Hauſe geſchafft, weil der Sarg nicht durch die enge Pforte zu bringen war. Steht übrigens ſchon bei Lightf. z. St. p. 601.

[3] Win. R.-W. 1, 467 bemerkt, daß das ὑπερῷον, nicht das Dach, oft mit zwei Ausgängen verſehen war, von denen einer in das Haus, der andere durch eine Treppe unmittelbar auf die Straße führte. Bei größeren Häuſern ſei man aus dem Vorhof, der als Vorzimmer diente, mittelſt Treppen (מַסְּלָה 2 Chron. 9, 11; Wendeltreppen bei 1 Kön. 6, 8), die zuweilen aus koſtbarem Holze gefertigt waren, auf's Dach und in die oberen Stockwerke gelangt.

[4] p. 602: nam usitatum iis erat, cum de lege aut religione disceptarent, in coenaculum ascendere. Shabb. 1, 7. Hier. Sanh. f. 24, 3. Iuchas. f. 23, 2. Doch iſt bei dieſen Citaten zu beachten, daß ſie nicht von einem Reden an die verſammelte Menge, ſondern der Lehrer unter ſich handeln.

= ausgraben, durchbrechen kommt in dieſer Bedeutung im Neuen Teſtamente nur hier vor. Marcus will wohl keinen Unterſchied zu ἀποστεγάζειν machen, als ob dieſes das Abdecken der Ziegel, jenes das Durchbrechen des Eſtrichs bedeute, ſondern veranſchaulicht bloß den Hergang. Nachdem ſie durch Abdeckung des Daches eine Oeffnung gemacht hatten, ließen ſie die Tragbahre durch dieſelbe hinunter. χαλάω = hinablaſſen (Luc. 5, 4; Apg. 9, 25; 27, 17. 30). Das Präſens iſt wie bei ἔρχονται geſetzt, weil damit der Zweck erreicht, der Kranke vor Jeſus gebracht war. κράβαττος [1] Ruhebett, Tragbett iſt ein macedoniſches Wort [2]. Die Griechen haben dafür ἀσκάντης, σκίμπους, κλιντήριον = Ruhebett, Bettgeſtell für ärmere Leute; auch für Reiſende und Kranke, welche ſich darauf tragen ließen. Die Lateiner haben grabātus, woher es Marcus wahrſcheinlich entlehnte. Matthäus und Lucas ſchreiben κλίνη.

V. 5*. Vgl. Matth. S. 267. Das Präſens ἀφίενται, dimittuntur kann nicht als Ankündigung der Sündenvergebung, die dem Kranken (jetzt eben durch ihn) von Gott ertheilt wird (Mey., Kloſt., Volkm., Weiß, Reuß), erklärt werden, denn von Gott ſteht im Texte nichts, und wenn man den folgenden Einwurf der Schriftgelehrten anticipirt, ſo muß man darauf erwidern, daß ich folglich Jeſus göttliche Macht beilegen wollte und vom Bewußtſein ſeiner göttlichen Machtvollkommenheit ausging [3]. Die Nachlaſſung der Sünden an ſich, nicht die der Heilung vorausgehende [4], zeigt, daß der Kranke ſeinen Zuſtand perſönlich verſchuldet hatte (Vict., Aug., Beda). Lähmungen können durch ein ausſchweifendes, üppiges Leben herbeigeführt werden. Da aber Jeſus den Kranken mit dem gewinnenden τέκνον (10, 24) anredet, ſo mußte ſich derſelbe bereits in einer für die doppelte Heilung günſtigen Dispoſition befunden haben, ob man nun αὐτῶν bloß auf die Träger (Victor [5], Beda,

---

[1] A C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. B*; B κράββαττον; ℵ κράβακτον; K κράβατον; It. Vulg. grabatum, einige Codd. grabattum. Die Recepta κράββατος iſt nur durch B² V und ſpätere bezeugt. Vgl. Win. 5, 43.

[2] Sturz, dial. maced. p. 175. Lob. ad Phryn. p. 62. Pollux 10, 35.

* Ἰδών δέ iſt Emendation für καὶ ἰδών. In Betreff des ἀφέωνται ſchwanken auch hier die Lesarten. Die Rec. lieſt mit ℵ A C D L ἀφέωνται. Δ ἀφίονται. B ἀφίενται. Weil ἀφέωνται bei Luc. 5, 23 geſichert iſt, wird ἀφίενται allgemein recipirt. V. 9 lieſt auch ℵ ſo. Statt σοι αἱ ἁμαρτίαι σου iſt σου αἱ ἁμαρτίαι (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

[3] Es iſt pure Reflexion, wenn Kloſtermann ſagt (S. 39): „So alſo bringt Jeſus die Noth der Menſchen im Geiſte vor Gott, daß er ſie als Bitte um Sündenerlaß wendet und nach Entgegennahme der Erhörung ſeiner vertretenden Fürbitte durch den Akt der Losſprechung von Sünden erledigt.“ Er geſteht auch nachher ſelbſt, daß die Schriftgelehrten zu ihrem Vorwurfe der Gotteslästerung kamen, weil Jeſus ſein Sündenvergeben ſo gar nicht in Beziehung zu Gott geſetzt habe.

[4] Ich habe ſchon zu Matthäus bemerkt, daß die Sündenvergebung weniger um des Kranken als um der Umgebung willen vorausgeſchickt wurde. Denn nicht bloß „inſofern betrachtet Jeſus die Heilung des Leibes als zu ſeinem Berufe gehörig, als er den an ihn Glaubenden die Erledigung von Sünden zu gewähren das Amt hat“ (Kloſt.), ſondern auch inſofern, als er als Erlöſer von Sünde und Uebel erſchienen iſt. Die geiſtige Befreiung war freilich die Hauptſache, aber die Heilwunder mußten den Weg dazu bahnen und als Beweis für die Lehre dienen. Dieſes blieb auch trotz der Undankbarkeit mancher Geheilten beſtehen.

[5] Οὐ τὴν πίστιν τοῦ παραλελυμένου, ἀλλὰ τῶν κομισάντων· ἔστι γὰρ ὅτε καὶ ἄλλος

Weiß u. a.) oder auf die Träger und den Kranken (Volkm., Kloſt.) beziehe und πίστις als Glauben oder Heilsverlangen erkläre, denn das Heilsverlangen ſetzt den Glauben voraus und beim Kranken kann man wenigſtens dasſelbe Verlangen wie bei den Trägern annehmen. Nur weist allerdings ἰδών auf den ſichtbaren Eifer der Träger hin, wenn man nicht zugleich das geiſtige Schauen der innerlichen Verfaſſung darunter ſubſumiren will. Das θάρσει Matth. 9, 2 ſetzt jedenfalls beim Kranken eine große Sehnſucht nach Heilung voraus, welche nach der unter den Juden herrſchenden Anſchauung über den Urſprung der Krankheiten mit dem Bewußtſein der eigenen Unwürdigkeit verbunden ſein mußte [1]. Lucas hat das τέκνον in ἄνθρωπε verwandelt, „weil ihm das τέκνον für einen in Folge ſeines Sündenlebens Gelähmten unpaſſend erſchien" (Weiß). Doch redet auch Abraham den reichen Praſſer τέκνον an (Luc. 16, 25). Da aber die Gelähmten in der Regel ſchon im vorgerückten Alter ſtehen, ſo ſchien ἄνθρωπος beſſer zu paſſen. Im pauliniſchen Sprachgebrauch drückt τέκνον das Schülerverhältniß aus.

V. 6. Ἐκεῖ iſt nicht mit ἦσαν, ſondern mit καθήμενοι zu verbinden und ἦσαν zu beiden Participien zu beziehen, da dieſe Conſtruction bei Marcus häufig vorkommt. Das εἶπον ἐν ἑαυτοῖς Matth. 9, 3 iſt von Marcus in ἦσαν διαλογιζόμενοι ἐν ταῖς καρδίαις verwandelt worden, wodurch das innere Ueberlegen deutlicher hervorgehoben und die Zurückhaltung angezeigt iſt, welcher ſich die Schriftgelehrten vor dem Volke noch befleißigen mußten. ἦσαν καθήμενοι ſie ſaßen dient mehr zur Veranſchaulichung der ganzen Situation (1, 30) als zur Motivirung des Folgenden, da ſonſt ἦσαν ἐκεῖ genügen würde. — V. 7.* τί iſt = warum, aus welchem Grund [2]. Das οὗτος βλασφημεῖ des Matthäus hat Marcus durch die Frage τί—λαλεῖ; ergänzt. Damit zeigt er zugleich, was die Schriftgelehrten zum Vorwurfe der Gotteslästerung veranlaßt hat [3], und begründet den Vorwurf vom Standpunkte derſelben aus, indem er die keine Antwort erwartende Frage beifügt. Sie gehen von dem richtigen Grundſatze aus, daß nur Gott die Sünden vergeben kann (Jeſ. 43, 25). Denn wenn im A. T. bei Opfern u. a. auch eine Vergebung der Sünden ausgeſprochen wurde, ſo geſchah dieß bloß mit Berufung auf die Anordnung Gottes, welche ihrerſeits den Rathſchluß der Erlöſung zur Vorausſetzung hatte. Daraus ergibt ſich, daß Jeſus, wenn er ohne Be-

---

δι' ἄλλων πίστιν θεραπεύεται καὶ πλήρης τούτου ἡ ἱερὰ τῶν εὐαγγελίων γραφή. Auch Hieronymus iſt (nicht wie Matth. S. 267) hieher zu zählen: non eius fidem qui offerebatur, sed eorum qui offerebant. Janſen erklärt ſich dagegen für Chryſoſtomus, weil ohne Glauben des Kranken wohl eine körperliche Heilung, aber keine Sündennachlaſſung möglich geweſen ſei.

[1] Daraus folgt aber nicht, daß ἀφέωνταί σου αἱ ἁμ. = habes tua peccata, in quibus vulgo quaeritur morborum causa, condonata = iubeo te convalescere (Fritzſche) iſt. Jeſus hat viele Heilungen ohne Sündenvergebung vollbracht, alſo muß dieſes Moment hier eine beſondere Bedeutung haben.

* Ὅτι iſt durch B gegen τι zu wenig bezeugt, denn Lucas hat wenigſtens τις. Dagegen iſt λαλεῖ βλασφημίας ſtatt λαλεῖ; βλασφημεῖ (ℵ B D L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.) aus Lucas.

[2] Krüg. 46, 3, 4. Win. 22, 3, 134 f. W. Grimm 433, 2.

[3] Von der Beziehung der Sündenvergebung „bloß auf Glauben hin" (Volkm.) iſt im Vorwurfe der Schriftgelehrten auch nicht eine Andeutung zu finden.

hung auf Gott die Sündenvergebung aussprach, sich Gott gleichstellte[1]. aß Jesus eben der einzigartige Mensch ist, in welchem Gott selbst zu seinem olke kommt, ihm das messianische Gut der Sündenvergebung zu bringen Beiß), wissen sie allerdings nicht, können sie aber von ihrem Standpunkte s nicht folgern, weil Jesus ihnen nicht sagt, daß er als dieser einzigartige ensch von Gott mit einer solchen Vollmacht komme, sondern aus eigener achtvollkommenheit die Sünden vergibt. οὗτος ist nicht gerade verächtlich eyer), drückt aber doch die Verwunderung darüber aus, daß der ihnen als wöhnlicher Lehrer erscheinende Jesus also (οὕτως) zu sprechen wagt. Der leichklang οὗτος οὕτως verschärft den Gegensatz. βλασφημεῖν steht wie Matth. , 3 von der indirecten Gotteslästerung, welche darin besteht, daß man sich was anmaßt, was nur Gott zukommt. Die Grundbedeutung ist verleumden, istern (περί, κατά τινος, εἰς τοὺς θεούς). Gott lästert aber direct derjenige, elcher Lästerworte gegen ihn ausstößt, oder ihm etwas ihm Gehöriges ab= nicht (Thomas, S. 2, 2 q. 13), indirect derjenige, welcher sich etwas Gott höriges anmaßt. Weil nur letztere vorlag, glaubt Schegg, haben die chriftgelehrten ihre Kleider nicht zerrissen (Jes. 36, 23). Die Behauptung er, daß in den Worten Jesu nichts Anstößiges und Bedenkliches liege, ndern erst durch die Verdrehung der Pharisäer hineingelegt worden sei chegg nach Grot. und F. Lucas)[2], halte ich für unrichtig. Da scheinen ir andere (Klosterm., Weiß) noch mehr im Rechte zu sein, wenn sie den rwurf der Gotteslästerung für wohlberechtigt halten, so lange die Phari= er Jesus noch nicht in seinem „einzigartigen" Berufe erkannt hatten. Nur mit den älteren Exegeten (auch J. Grimm u. a.) hinzuzufügen, daß sie s der bisherigen Thätigkeit Jesu seinen Beruf hätten erkennen können. aber kann auch die „älteste Quelle" den Gedanken der Schriftgelehrten nicht bers als bösartig dargestellt haben. Jesus läßt sich ausführlich auf die iderlegung ein, weil dieß die erste feindliche Begegnung war, welche durch seitigung des Mißverständnisses abgelenkt werden konnte, wenn einiger ter Wille vorhanden war. Matthäus konnte sich leichter mit dem ein= hen βλαφημεῖ begnügen, weil seine Leser die Anschauungen der Juden nten. Marcus und Lucas fügen noch den Grund hinzu, daß nur Gott ünden vergeben kann. Damit haben sie die unzweideutige Erklärung ge= ben, daß die Schriftgelehrten Gott allein das Recht der Sündenvergebung rbehielten. Wenn auch die Erwartungen, daß der Messias das Volk rael erlösen, läutern, reinigen und heiligen werde, im Sinne der Propheten f eine Befreiung von Sünde und Schuld zu deuten sind, so zeigen doch

---

[1] Vgl. V. 10, wozu Chrys. Hom. 29, 2 in Matth. anmerkt: ὁρᾷς ὅσον ἀπεῖχε τοῦ θέλειν νομίζεσθαι ἴσος τῷ πατρί; οὐδὲ γὰρ εἶπεν, ὅτι δεῖται ἑτέρου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώ= ου ἀλλ' ὅτι ἐξουσίαν ἔχει.

[2] Uebrigens gibt auch Grotius zu, daß im A. T. nie die Macht Sünden zu ver= en einem Menschen übertragen worden sei und Jesus sich solcher Worte bediente „quae sent et aliter accipi, quum tamen ita, ut res ipsa erat, accipi videret." Auch Lucas sagt zu εἰ μὴ εἷς ὁ θεός; verum illud erat; propria enim auctoritate solus Deus potest. Ceterum posset id alius . . . potestate a Deo accepta. Dieß hätten sollen bei Jesus erkennen. Darin liegt allerdings ihr Unrecht, aber nicht im Miß= ständnisse der Worte Jesu. Ebenso Jansen.

die Evangeliſten, daß ſie von den Juden ihrer Zeit nicht ſo gedeutet wurden. εἷς ὁ θεός (10, 18; Luc. 18, 19) erläutert Lucas durch μόνος ὁ θεός Gott allein [1].

V. 8*. Τῷ πνεύματι αὐτοῦ bildet eine ſchöne Parallele zu ἐν ἑαυτοῖς und ἐν ταῖς καρδίαις. Jeſus hat das, was jene im innerſten Herzen beſchäftigte, genau (ἐπιγνούς) und ſogleich (εὐθύς) erkannt. Behält man αὐτοί bei, ſo wird der Gegenſatz noch ſchöner: πνεύματι—ἐν ἑαυτοῖς, ἐπιγνούς—διαλογίζονται, αὐτοῦ—αὐτοί. Die Erklärung des τῷ πνεύματι von dem Jeſu innewohnenden heiligen Geiſte kann nur in dem von Euthymius angeführten Sinne [2] Beachtung finden. Denn die Erkenntniß der Gedanken iſt ein Attribut der Gottheit (Jer. 17, 10; Pſ. 7, 10; 1 Sam. 16, 7). Zu διαλογίζεσθαι ἐν ἑαυτοῖς vgl. Matth. S. 372 f. Hier kann es nur von der inneren Ueberlegung (ἐν ἑαυτῷ Luc. 12, 17) erklärt werden, da es dem διαλ. ἐν ταῖς καρδίαις V. 6 parallel ſteht und ſogleich ſeine dießbezügliche Erklärung erhält. Da aber beide Verbindungen im N. T. vorkommen, ſo braucht man weder bei ἐν ἑαυτῷ auf Matth. 9, 3 noch bei ἐν ταῖς καρδ. auf 9, 4 zu reflectiren, denn eine ſolche Schriftſtellerei iſt bei jedem Evangeliſten undenkbar. Die Wiederholung des διαλ. entſpricht dem Stile des Marcus vollkommen. Hätte er ſich aber durch Matth. 9, 3 beſtimmen laſſen wollen, ſo hätte er in der Parallele V. 6 ἐν ἑαυτοῖς ſchreiben müſſen. Lucas hat διαλογ. durch λέγοντες als Aeußerung der Gedanken beſtimmt, doch kann λεγ. auch nach bibliſchem Sprachgebrauch ein Hinweis auf den Inhalt der (innern) Rede ſein (J. Grimm), wofür 5, 22 ſpricht. Auch der Wechſel des Lucas zwiſchen νομοδιδάσκαλοι (5, 17) und γραμματεῖς (5, 21) beweist nicht, daß Lucas den bei Matthäus in knapper, bei Marcus in erweiterter Form vorliegenden Uebericht reflexionsmäßig umgearbeitet habe, denn die Reflexion wäre dem Wechſel entgegengeſtanden. Wollte aber Lucas V. 17 in der allgemeinen Angabe den ihm geläufigen Ausdruck für Schriftgelehrte, V. 21, wo jüdiſche Verhältniſſe beſprochen werden, den terminus technicus für die jüdiſchen Schriftgelehrten aufnehmen, ſo iſt eine Reflexion vorhanden, welche über die Quellen nicht entſcheidet. — V. 9**. Marcus fügt ſchon hier τῷ παραλυτικῷ hinzu, damit die ſpecielle Beziehung klarer hervortrete. Dasſelbe wird durch ἄρον κτλ. er-

---

[1] Vgl. 6, 4. Joh. 6, 22. Hebr. 9, 7. Philo de mon. II, 2 p. 821 E. τὰ γὰρ ἐντὸς ὁράτα παντὶ πλὴν ἑνὶ τῷ ἀρχιερεῖ. Die Griechen verbinden in ſolchen Fällen gewöhnlich μόνος mit εἷς.

* Οὕτως fehlt nur B Lachm. αὐτοί nach οὕτως iſt mit ℵ B D L Tiſch., Trg., wegzulaſſen. Als überflüſſig wäre es nur weggelaſſen worden, wenn διαλ. ἐν ἑαυτ. zum Sprechen zu erklären wäre. Andernfalls konnte es im Gegenſatz zu Jeſus ergänzt werden. εἶπεν iſt wahrſcheinlich aus den Parallelen.

[2] Πνεῦμα ἐνταῦθα τὴν θεότητα καλεῖ, ὡς θεὸς γὰρ ἔγνω τὰς διανοίας αὐτῶν.

** Auch hier hat die Rec. (Δ) ἔγειραι, B L Trg. ἔγειρου, aber es iſt wie V. 11 das gut bezeugte ἔγειρε vorzuziehen, denn die andern Lesarten erſcheinen als Correcturen des intranſitiven ἔγειρε, das vorher (1, 31) tranſitiv gebraucht wurde. καί vor ἄρον fehlt C D L Vulg. Syrsch Cop. Arm. und wird von Trg. eingeklammert, konnte aber als überflüſſig ausgelaſſen werden. Statt περιπάτει (A B C Verss. Lachm., Trg.) leſen Boll., Tiſch. (ℵ L Δ) ὕπαγε, das nicht eine Conformation nach V. 11 iſt, weil ſonſt mit D auch εἰς οἶκόν σου heraufgenommen worden wäre. περιπάτει iſt aus den Parallelen. — Zu Matth. S. 268 iſt nachzutragen: ἔγειραι B Δ.

nicht, das eine Anticipation von V. 11 ist. ἔγειρε könnte ein Ausruf sein wie ἄγε = auf (surge)[1], muß aber bei der Lesart καὶ ἆρον = stehe auf genommen werden. Umgekehrt ist das Verhältniß V. 11, wo die Recepta καί weniger bezeugt ist. Die Argumentation ist eine populäre, denn obwohl die Sündenvergebung das an sich Höhere ist, so hat sie für die sinnlichen Eindrücken folgende Fassungskraft gewöhnlicher Leute eine geringere Beweiskraft. Das Verhältniß ist dem zwischen Lehre und Wunder ähnlich. Schon die alten Exegeten haben hierauf hingewiesen, nur haben sie den Nachdruck mehr auf ποιῆσαι und εἰπεῖν gelegt[2]. Das Mißverständniß, welches Grimm (2, 620) kaum abzuweisen für nöthig findet, ob Sünden zu vergeben oder einen Kranken gesund zu machen leichter sei, ist in der That vorgekommen (S. Matth. S. 268) und Jesus argumentirt von diesem Standpunkte aus. Wenn es bloß gegolten hätte, zu entscheiden, was leichter zu *sagen* sei, so hätte nur geantwortet werden können: beides ist gleich leicht zu sagen[3]. Soll es aber schwerer sein zu sagen: Steh auf und wandle, weil Macht oder Ohnmacht des Sprechenden schon im nächsten Augenblicke im Erfolge vor aller Augen sichtbar wird, so ist damit zugegeben, daß nicht das Sagen an sich, sondern das erfolgreiche Sagen, d. h. das Thun schwerer ist. Der Grund liegt aber nur in der augenfälligen Thatsache, denn im idealen Gebiete ist das Sündenvergeben auch eine Handlung. Es bleibt also bei dem, was ich zu Matthäus sagte: der Schluß geht a maiori ad minus, die Folgerung kehrt sich aber in populärer Ausdrucksweise um. — V. 10*. ἐπὶ τῆς γῆς gehört zu ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τ. ἀνθ., denn Jesus will beweisen, daß er eine göttliche Macht als Menschensohn habe, die Sünden zu vergeben, während seine Gegner der Ansicht waren, daß die Sünden nur Gott im Himmel vergeben könne[4]. Der Schluß daraus lautet: also muß der Menschensohn auf Erden dem Gott im Himmel gleich sein. Auch Matth. 6, 19 ist ἐπὶ τῆς γῆς zum Substantiv zu beziehen. Will man aber den Synoptikern überhaupt die Ansicht absprechen, daß Jesus „eine vom Himmel mitgebrachte Vollmacht" habe (Weiß gegen Meyer), und durch die allerdings näher liegende Verbindung mit ἀφιέναι den Gedanken ausgesprochen finden, daß also in die Gerechtsame

---

[1] Eur. Iph. A. 624. Arist. Ran. 340. Fritzsche Marc. 55. W. Grimm 113, 2.

[2] Victor: τὸ μὲν γὰρ ἀφιέναι ἁμαρτίας δυσκολώτερον τοῦ εἰπεῖν, ἐγεῖραι. οὐ γὰρ φανερὸς ὁ ἔλεγχος. . . . φησὶν οὖν, τί ἐστιν εὐκοπώτερον, εἰπεῖν ἢ ποιῆσαι; δηλονότι τὸ εἰπεῖν, διὰ τὸ μὴ φαίνεσθαι τὸ γινόμενον· ἐπεὶ τοίνυν ἀπιστεῖτε τῷ λόγῳ, ἐπιφέρω ἔργον πιστούμενον τὸ ἀόρατον.

[3] Bölzl S. 106 geht nach der entgegengesetzen Seite zu weit, wenn er als die selbst sich ergebende Antwort voraussetzt: Keines von beiden ist leichter, denn zu beiden gehört dieselbe göttliche Kraft. Denn eine Vergleichung, nicht eine Gleichstellung, ist schon durch den Wortlaut angezeigt. Man unterscheidet ja auch sonst zwischen den Werken Gottes. Die Erlösung gilt auch höher als die Schöpfung, der neue Bund höher als der alte. Uebrigens sagt schon Euthym.: Ποῖόν ἐστιν εὐχερέστερον εἰς πρᾶξιν, πότερον τὸ εἰπεῖν τόδε ἢ τὸ εἰπεῖν τόδε; ἦσαν δὲ καὶ ἄμφω τὰ περὶ ὧν ἠρώτησε, θεῷ μὲν δυνατά, ἀνθρώπῳ δὲ ἀδύνατα.

[4] Ἐπὶ τῆς γῆς vor ἀφιέναι (א C D L Δ Tisch., Trg.), nach ἀφιέναι A Rec. Mey., nach ἁμαρτ. B Weiß. Die erste Lesart ist der Conformation verdächtig, ist aber zu gut bezeugt.

[4] Victor: οὐδὲ γὰρ ὀφειλέν τι τῆς θεότητος ἰδιωμάτων ἢ ἐμείωσε τὸ γενέσθαι με τρέπτως καὶ ἀληθῶς ἐπὶ τῆς γῆς κατὰ σάρκα υἱὸν ἀνθρώπου. Euthym.: τὸ δέ, ἐπὶ τῆς γῆς, ἁπλῶς πρόσκειται, ἢ ἀντὶ τοῦ, ἐπὶ τῆς ἐν γῇ πολιτείας αὐτοῦ.

deſſen, der im Himmel Sünden vergibt, nicht eingegriffen werde, ſo verliert das Sündenvergeben alle Bedeutung, denn dieſes hat nur einen Werth, wenn die Sünden wirklich vergeben werden und iſt dem Wortlaute und dem Zuſammenhange nach aus der eigenen Macht Jeſu zu erklären. εἰδῆτε wiſſet, nicht glaubet, entſpricht dem Beweisverfahren ad hominem. υἱὸς τοῦ ἀνθρ. ſ. Matth. S. 258. Der Ausdruck, den Jeſus 55 mal von ſich gebraucht, erſcheint bei Marcus hier zum erſten mal und muß daher mit Bedacht geſetzt ſein. Der „Menſchenſohn" bildet in ſeiner Niedrigkeit und Hilfloſigkeit den ſchärfſten Gegenſatz zum „Gottesſohn" und dennoch vindicirt ſich Jeſus gerade als Menſchenſohn die göttliche Prärogative, die Sünden zu vergeben. Dieß iſt für die Schriftgelehrten und Phariſäer ein Aergerniß, aber für den aufrichtig nach Erlöſung von Sünde und Elend verlangenden demüthigen Sünder ein Troſt und eine Beruhigung. Wenn derjenige, welcher göttliche Macht beſitzt, ſich ſelbſt ſeiner Herrlichkeit entäußerte und für uns zum Fluche ward, ſo kann das von Angſt gequälte Menſchenherz viel vertrauensvoller zum Menſchenſohn ſeine Zuflucht nehmen, um Sündenvergebung und Gnade zu finden. Der Menſchenſohn wird dadurch zum Vermittler zwiſchen Gott und den Menſchen, dem Himmel und der Erde. Was der Menſch ſonſt erſt vom Vater beim Gericht erfahren hätte, das verleiht ihm der Menſchenſohn ſchon hier auf Erden. Gnade und Barmherzigkeit ſind mit ihm auf Erden erſchienen. Weiter zu gehen liegt aber kein Grund vor. Marcus legt nicht in den „Begriff des Menſchenſohnes die Vollmacht der Sündenvergebung" (Kloſt.), ſondern weiſt die Gegner dadurch auf das Weſen desſelben hin, damit ſie ſich an ſeiner Niedrigkeit nicht ärgern ſollten. — V. 12*. οὐδέποτε . . = niemals haben wir auf dieſe Weiſe geſehen. Dieß kann entweder abſolut, ohne Ergänzung gefaßt (Fritzſche, Meyer, W. Grimm, Weiß: ſo haben wir niemals geſehen, d. h. in ſolcher Weiſe iſt uns niemals ein Anblick geworden) oder auf den Vorgang, Anblick bezogen werden. In letzterem Falle iſt, da τι zu matt wäre, etwa τοιοῦτο (Jl. 5, 725: θαῦμα ἰδέσθαι und ſonſt ἰδεῖν)[1] zu ergänzen, weil ὅραμα ἰδεῖν im N. T. nur vom Schauen eines Geſichts ſteht (Apg. 10, 17; 16, 10). Die Beziehung auf Jeſus ſelbſt mit der Ergänzung von αὐτόν (Schegg) hat die ſtarke Reflexion gegen ſich, welche den nur durch die Größe des Wunders, nicht durch die Vergleichung desſelben mit früheren Wundern erſtaunten Zuſchauern zugeſchrieben wird[2]. Dasſelbe Bedenken ſteht der Erklärung von der Art des Wunders (durch ein bloßes Machtwort, Weiß) entgegen. Der gewaltige Eindruck verhinderte eine ſo kleinliche Reflexion. Nimmt man aber hoc modo = ut haec res est: ſo wie dieſe Sache iſt, haben wir nimmer mehr (etwas) geſehen, d. h. erlebt (Fritzſche), ſo kommt dieſe Erklärung mit der zweiten

---

* Εὐθύς gehört vor ἄρας (ℵ B C L Tiſch., Trg.), nicht vor καί (Rec. Lachm.). Statt ἐναντίον (A C D Δ) leſen ℵ B L Tiſch. ἔμπροσθεν, weil ἐναντίον bei Marcus ſonſt nie vorkommt (Weiß). Dieſer Umſtand ſpricht aber für ἐναντίον (Trg.). εἴδαμεν (C D Tiſch., Trg.) für εἴδομεν iſt eine der früheren Sprache ganz fremde alexandriniſche Form (Win. 4, 36).

[1] Euthym. zu Matth. 9, 33: τοιαῦτα παράδοξα nach Luc. 5, 26.

[2] Dieß gilt auch von der Ergänzung bei Euthym.: ἐφ' ἑτέρου, δηλονότι, τερατουργοῦντος, obwohl dieſe in 1, 22 ein Analogon hat.

überein, denn die Beispiele für ἰδεῖν = erleben, haben alle einen Objectsaccusativ (Il. 11, 243; Jacobs Anth. 7, 199; Soph. Trach. 138; Pass. 1, 784). Ohne Object oder wenigstens leicht zu ergänzendes Object findet sich auch ἰδεῖν sonst nicht (Matth. 9, 11; Marc. 2, 16; 10, 14; Matth. 21, 20; Luc. 1, 12; 2, 17). Die Analogie von ὡς ὁρᾷς (Meyer) genügt nicht, denn dieses wird wie ὁρᾷς nur gebraucht, wenn man ein Beispiel anführen oder eine Sache deutlich machen will (Pass. 2, 511, 1. c.) Der mächtige Eindruck des Wunders dient einerseits zur Vervollständigung der im Vorhergehenden charakterisirten segensreichen Wirksamkeit Jesu, andererseits aber bildet sie den Contrast zu der zum ersten mal auftretenden Opposition. Dieser wird damit von vornherein im Auftreten Jesu die Berechtigung entzogen. Alle Schuld fällt auf den bösen Willen der Gegner, der auch durch die größten Machterweise nicht zu beugen war. Denn daß sie unter den πάντας einbegriffen sind und ihrem τί οὗτος οὕτως λαλεῖ; das ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν entspricht (Klost.), ist nach der ganzen Tendenz des Abschnittes unwahrscheinlich.

§ 16.

Die Berufung des Levi und das Essen mit den Zöllnern und Sündern.

2, 13—17 (Matth. 9, 9—13. Luc. 5, 27—32).

Alle drei Synoptiker stellen diese Erzählung mit der vorhergehenden zusammen und lassen ihr die Fastenfrage folgen. Die Zusammenstellung ist wohl einem schriftstellerischen Interesse entsprungen, da für den mündlichen Unterricht die Absicht nach bestimmten Gesichtspunkten zu gruppiren nicht vorhanden sein konnte. Die sachliche Verbindung tritt aber bei Marcus noch stärker hervor als bei Matthäus, weil er die allgemeine Angabe in V. 13 zwischen beide Erzählungen eingeschoben hat. Die Berufung des Levi zeigt einen Fortschritt, da Jesus nicht nur die Sünden vergibt, sondern auch einen Sünder beruft und mit Sündern zu Tische sitzt. Diesem Fortschritte geht eine Steigerung der Feindschaft zur Seite, welche sich in der offenen Aeußerung des Mißfallens kund thut. Während aber Matthäus den Zweck verfolgte, in der Berufung des Zöllners den Charakter der wahren Messianität Jesu zu zeigen, will Marcus vielmehr die engherzige, von jüdischem Particularismus und Rigorismus geleitete Opposition in ihrer verächtlichen Selbstüberhebung kennzeichnen. Die größtentheils aus Proselyten hervorgegangenen heidenchristlichen Leser mußten sich von dem äußerlichen Observanzenwesen der Juden, welches im Widerspruch mit der echten Sittlichkeit stand, abgestoßen[1] und um so mehr von Jesus, welcher die Sünder zum Heile berief,

---

[1] Aberle faßt deßhalb 2, 13 — 3,36 unter der Aufschrift: Der Gegensatz Jesu zu den jüdischen Observanzen zusammen und erblickt darin einen Ersatz für die Bergpredigt. Gegenüber kleinlichen, auf lächerliche Dinge gestützten Opposition gegenüber mußte die Lehr- und Heilthätigkeit Jesu den heidenchristlichen Lesern in ihrer ganzen Hoheit und Reinheit vor die Seele treten.

angezogen fühlen. Die Apoſtel waren als Bevollmächtigte des Herrn dadurch gleichfalls zur Bekehrung und Heiligung der Sünder angewieſen worden.

Die Berufung des Zöllners hat aber für den Römer noch eine beſondere Bedeutung. Denn die τελῶναι ſpielten im römiſchen Staatsweſen eine wichtige Rolle, ſo verhaßt ſie auch wegen ihres Amtes und des damit getriebenen Mißbrauches in den Provinzen waren. Stellten ſie doch die Juden einfach mit den ἁμαρτωλοί zuſammen und erklärten ſie für ehrlos und des gerichtlichen Zeugniſſes für unfähig. Sie wurden aus der kirchlichen Gemeinſchaft ausgeſchloſſen (Lightf. 286. 396. 871. Winer R.W. 2, 740). Deßhalb konnte es römiſche Leſer nur angenehm berühren, wenn ſie erfuhren, daß ſich Jeſus auch zu dieſer Klaſſe römiſcher Beamten durchaus nicht abſtoßend verhielt. Ueber die Identität unſerer Erzählung mit Matth. 9, 9 ff. vgl. Matth. S. 2 f.

V. 13*. Ἐξῆλθεν nämlich aus Kapharnaum (1, 35). πάλιν weiſt auf 1, 35 zurück, kann aber auch zu 1, 16 bezogen werden (Mald., Hilg., Schegg, Meyer, Kloſt., Weiß). ἐξῆλθεν πάλιν iſt nicht mit: er ging wieder den See entlang zu überſetzen, ſondern er ging wieder hinaus (aus der Stadt) an den See (vgl. 2, 1). ἐξέρχεσθαι παρά kommt nur noch Apg. 16, 13 aber zugleich mit ἔξω verbunden vor. ἔρχεσθαι παρά Matth. 15, 29. παρά gibt bei den Verben des Gehens, Kommens das Ziel an[1]. Noch weniger iſt πάλιν vom Uebergang zur Lehre zu verſtehen[2]. Dagegen iſt allerdings zu beachten, daß das ſonſt ſo gewöhnliche εὐθύς fehlt (Schegg), denn dieß ſcheint auf ein ſpäter erfolgtes Weggehen hinzudeuten, was der Gewohnheit des Marcus entſpricht, die Zurückhaltung Jeſu nach vollbrachtem Wunder zu berichten (Euth., Theophyl.; anders Mald., J. Grimm). Zwar könnte man die Vermeidung des Aufſehens im ſchnellen Weggehen vom Schauplatze des Wunders ſuchen (Vict.), aber ein unvermerkter Aufbruch war angeſichts der großen Zuſchauermenge im Augenblicke nicht möglich. Dieſe wäre ihm nachgefolgt, während ἤρχετο ein allmähliges Zuſammenſtrömen anzeigt. αὐτούς iſt κατὰ σύνεσιν zu ὄχλος zu beziehen (Winer 58, 4, 480). — V. 14. παράγων im Vorübergehen. Dazu iſt nicht παρὰ τὴν θαλασσαν (1, 16), ſondern allgemein der Ort, wo Levi war, zu ergänzen. Die Zollſtätte war wohl an der von Ptolemais nach Damaskus führenden Straße, welche eine Zeit lang dem See entlang ging. Da aber dieſe Straße gegen Norden eine bedeutende Krümmung landeinwärts machen mußte, ehe ſie die Mündung des Jordans erreichte und wegen παρὰ θάλασσαν die Zollſtätte doch in der Nähe des Sees ſein mußte, ſo iſt ſie nicht im Norden von Kapharnaum zu ſuchen. Matthäus nennt wie gewöhnlich den ſpäteren Namen Ματθαῖος, denn es iſt nicht anzunehmen, daß Marcus erſt den unbekannten Namen für den bekannten Apoſtel einführte. Demgemäß iſt bei Matthäus allerdings nicht bloß die Demuth das Motiv der Anticipation, aber 10, 3 beweiſt doch, daß er ſich vorwiegend von derſelben leiten ließ (Victor). Marcus und Lucas hatten

---

* Εἰς ſtatt παρά iſt zu wenig bezeugt (ℵ* Tiſch.). It. Vulg. ad mare, das für εἰς oder παρά ſtehen kann.

[1] Paſſ. 2, 667. III, b. Win. 49, 377. Krüg. 68, 36.

[2] Victor: πάλιν δὲ μετὰ τὸ θαῦμα τὴν διδασκαλίαν προτίθησι, ἐξῆλθε γὰρ κτλ.

ieſes Intereſſe nicht und brauchten auch ihren Leſern im Apoſtelverzeichniſſe icht extra zu ſagen, daß Matthäus der Zöllner Levi war. Marcus führt n Apoſtelverzeichniſſe nur die vom Herrn beigelegten Beinamen auf und ennt den Vater zur Unterſcheidung gleichnamiger Apoſtel. Der Name Matäus konnte aber wie bei Saulus Paulus, Johannes Marcus, Joſeph uſtus, Titius Juſtus u. a. mit Levi verbunden und ſpäter allein gebraucht orden ſein. Marcus hat hier den Zuſatz τὸν τοῦ Ἀλφαίου allein. Von ieſem Alphäus iſt weiter nichts bekannt. Jedenfalls kann man ihn nicht mit dem Vater des Jacobus identificiren (Ewald), da außer dem Namen ierüber nirgends eine Andeutung gegeben iſt und die Hebräer ſpäter in den Eigennamen ſehr beſchränkt waren. Auch ſpricht dagegen die genaue Aufählung der Apoſtel Matth. 10, 2. 3, wo Matthäus mit Jacobus hätte zuammengeſtellt werden müſſen. Levi aber aus dem Apoſtelkreiſe auszuſchließen (W. Grimm, Ew. u. a.), iſt gegen die faſt einhellige Tradition und die feierliche Erzählung ſeiner Berufung. Der Name lautet im Aram. חַלְפַי (bei den Talmudiſten vgl. Lightf. p. 325), woraus griechiſch Ἀλφαῖος oder Κλωπᾶς (Joh. 19, 25) gebildet werden konnte[1]. Denn das ח hatte auch bei den LXX eine doppelte Pronuntiation (חַגַּי Ἀγγαῖος, חֲמָת Ἐμάθ) und wird auch ſonſt ſo gebraucht (חֶלֶב = Aleppo, חֶלְבּוֹן Ez. 27, 18 = Χαλυβών). Aus der näheren Beſchreibung bei Matthäus: ἄνθρωπον καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον, Ματθαῖον λεγόμενον und Lucas: τελώνην ὀνόματι Λευΐν, καθ. ἐπὶ τὸ τελ. hat man ihre Abhängigkeit von Marcus zu erweiſen geſucht. Da aber Marcus einmal den ſpäteren Namen übergehen wollte, blieb ihm nur das ἄνθρωπον übrig, das von geringem Werth iſt. Die Voranſtellung des τελώνην bei Lucas weiſt wohl auf Reflexion hin. Marcus hat wie ſonſt die Bekanntſchaft mit der Sache bei ſeinen Leſern vorausgeſetzt. Dieß trifft zwar auch bei Matthäus zu, aber weil er mit dem Berufenen identiſch war, ließ er ſeine eigene Perſon zurücktreten.

V. 15*. Marcus gebraucht hier wie 14, 3 das klaſſiſche κατακεῖσθαι = zu Tiſche ſitzen[2], während Matthäus hier und 27, 6 ἀνακεῖσθαι ſchreibt, „da er jenes Compoſitum gar nicht braucht“ (Weiß). Wenn er es aber trotz der Quelle nicht braucht, ſo kann er auch manches ohne Quelle gebrauchen, was in der Quelle ſteht. γίνεται κατ. iſt ein Hebraismus, der durch Umwandlung in den Accus. c. Infinit. wie 2, 23 verändert worden iſt[3]. ἐν

---

[1] Wogegen ſich neuerdings Holtzmann ausgeſprochen hat (Zeitſchrift für wiſſenſch. Theol. 1880, 2. H. S. 218).

* Ἐγένετο iſt nach Matth. conformirt; ℵ B L Tiſch., Trg. γίνεται. Statt ἐν τῷ κατακεῖσθαι, das in Verbindung mit καὶ ἐγένετο als Zeitbeſtimmung genommen wurde (A C Lachm., Δ ἐν τῷ κατακλιθῆναι, D It. κατακειμένων αὐτῶν) iſt κατακεῖσθαι αὐτὸν (ℵ B L Tiſch., Trg. [ἐν τῷ]) zu leſen. ἠκολούθησαν (A C D Lachm.) iſt nach V. 14 für ἠκολούθουν (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) geſetzt worden.

[2] Kloſterm. will κατακεῖσθαι bei Marcus nicht = ἀνακεῖσθαι nehmen laſſen. Es bedeute vielmehr liegen überhaupt im Gegenſatze zum Stehen und Gehen. Der Erzähler ſetzt in den Worten ἐν τῷ κατακ. ein ſolches Ruhen als ſelbſtverſtändlich voraus. Aber weil 1, 30. 2, 4 κατακ. = liegen von den Kranken gebraucht wird, muß es doch hier (abgeſehen von der Lesart) u. 14, 3 nicht ebenſo erklärt werden. Vgl. 1 Kor. 8, 10.

[3] Nach Delitzſch, Zeitſchr. für luth. Theol. 1876 S. 406, eine Umſetzung des בהסב daß er zu Tiſche lag. Die Recepta ἐν τῷ κ. = בְּשָׁכְבוֹ iſt dem Hebraismus accommodirt.

τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ iſt das Haus des Levi, wie Lucas genauer angibt (Ew., Kloſt.). Schon wegen des vorausgehenden αὐτόν kann αὐτοῦ nicht auf Jeſus bezogen werden, von deſſen Haus in Kapharnaum Marcus überhaupt nichts weiß [1]. ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ iſt zunächſt von der Nachfolge im Apoſtolat zu verſtehen, welche nicht eine augenblickliche Entfernung von dem Hauſe des Levi verlangt. Das Eintreten in das Haus mit dem Herrn, obwohl er ſelbſt der Hausherr war, beweist ſchon die Nachfolge. Dieſer Auffaſſung entſpricht auch die Berufung der erſten Jünger, nach welcher Jeſus auch im Hauſe des Simon verkehrte. Der Zweck des Berichts iſt nicht bloß die Erzählung der Berufung des Levi, ſondern auch zu zeigen, wie Jeſus in die Geſellſchaft der Zöllner und Sünder kam, da ſich hieran die Steigerung der Oppoſition knüpfte. Daß aber καλέσαι V. 17 nicht von der Einladung zu Tiſche (Meyer) zu deuten iſt, bedarf kaum einer Erwähnung. Aber auch die directe Beziehung auf die bei Tiſche Anweſenden, als ob „die Miteſſenden ihr Miteſſen als Gehorſam gegen das καλεῖν Jeſu, als Eintritt in den Kreis ſeiner Nachfolge betrachten" (Kloſt.), urgirt den allgemeinen Satz zu ſtark. Die Conſtruction des Satzes hebraiſirt, aber dennoch kann καὶ πολλοί κτλ. nicht Fortſetzung von ἐν τῷ κατ. ſein und der Nachſatz erſt V. 16 beginnen (Ew.), denn ἐγένετο καί iſt im N. T. nicht ſelten und V. 16 beginnt auch mit καί. ἦσαν γὰρ πολλοί . . αὐτῷ wird von den älteren Exegeten auf die Zöllner und Sünder bezogen, ἠκολούθουν (ἠκολούθησαν) plusquamperfectiſch genommen (Fr. Luc., Fritzſche, de W., Schegg) und daraus erklärt, daß Matthäus entweder durch ſein Beiſpiel oder ſein Wort die Zöllner und Sünder zur Nachfolge in ſein Haus veranlaßt habe. ἦσαν wird dann von der Anweſenheit bei Tiſche [2] oder allgemeiner von der Zahl [3] erklärt. Allein das Imperfectum kommt zwar bei Griechen in Nebenangaben für das Plusquamperfectum vor (Krüg. 53, 2, 8), iſt aber im N. T. kaum nachweisbar (Wien. 40, 3, 253). ἀκολουθεῖν bezeichnet nach V. 14 die Nachfolge als Jünger [4] und πολλοί bei τελῶναι wäre doch auffallend. Deßhalb hat ſich ſchon Patrizzi für die Jünger als Subject entſchieden und neuerdings Weiß dieſe Erklärung recipirt. Es paßt auch zu der überall motivirenden Darſtellung des Marcus, hier, wo er die Jünger (μαθηταί) zum erſtenmale einführt, ihre große Anzahl und ihre ſtändige Begleitung hervorzuheben. Das motivirende γάρ ſteht dem nicht entgegen, ſondern würde bei der Beziehung auf die τελῶναι mehr befremden, weil deren große Zahl (πολλοί) ſchon angegeben wurde. — V. 16*. Die

---

[1] Aug. de cons. 2, 27, 60: cum ergo dicit in domo illius, exprimit utique illum, de quo superius loquebatur, i. e. Levi.

[2] Fritzſche: aderant sc. in Levi domo sub epularum initio.

[3] „Es waren ihrer ſo und ſo viele" Schegg. Die Ueberſetzung, daß es ſolcher Leute viele gab (Mey., Ew., Volkm.) weiſen Schegg und Weiß mit Recht als nichtsſagend ab.

[4] Maldon.: ut declararet (Marcus) efficacitatem praedicationis, qua moti multi etiam publicani et peccatores eum tanquam magistrum discipuli sectarentur. Kloſt. S. 45: es waren ihrer viele zuſammen (8, 1), als ſie ihm nachfolgten, d. h. die von da an in Jeſu Nachfolge eintraten. J. Grimm nennt (2, 636) dieſen Zuſatz des Marcus einen „lichtvollen Zug", weil ſie bereits nicht mehr Sünder genug waren, daß ſie ſich der meſſianiſchen Anziehungskraft in jedem Sinne erwehrt hätten.

* οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι (A C It. Vulg. Lachm.) iſt aus einem Mißver-

Schriftgelehrten der Phariſäer ſind die der Phariſäerpartei angehörigen, während V. 6 nur allgemein die Schriftgelehrten genannt ſind. Da die Phariſäerpartei die jüdiſche Theokratie in ihrer Abgeſchloſſenheit von allem Sündhaften und Unreinen durch Uebung der geſetzlichen Frömmigkeit wieder herzuſtellen ſuchten, ſo mußten gerade ſie an dem Zuſammenſein Jeſu mit den Sündern am meiſten Anſtoß nehmen. Kein Prophet, auch Johannes nicht, war mit Sündern umgegangen, wenn ſie auch Sündern geprediget haben. Die Phariſäer konnten ſich nicht zu dem Gedanken emporſchwingen, daß eine Sündennachlaſſung ohne die Satzungen des Geſetzes möglich ſei[1]. Deßhalb glaubten ſie in ihrem Rechte zu ſein und wagten es mit ihrem Tadel offen hervorzutreten. Weil ihnen aber doch das autoritative Auftreten Jeſu und deſſen Einfluß auf das Volk Reſpect einflößte, ſo wollten ſie ſich nicht direct an Jeſus ſelbſt wenden. ἰδόντες ὅτι ἤσθιεν als ſie ſahen, daß er aß. Sie mußten dazu nicht in das Haus eintreten, ſondern konnten die Wahrnehmung von der Straße oder dem Hofe aus machen, da bei den Orientalen die Zugänge nicht abgeſchloſſen ſind. ἰδόντες iſt alſo nicht = cum intellegerent (Grot., de W.). Mit ὅτι iſt ἰδεῖν noch 9, 25; Joh. 6, 22. 24 u. a. conſtruirt. Bei den Claſſikern ſteht ὅτι nach ὁρᾶν bloß im übertragenen Sinne, „wenn der Gedanke als Thatſache vorgelegt wird“ (Krüg. 56, 7, 12). ὅτι nach ἔλεγον iſt recitativ und führt den Vorwurf der Schriftgelehrten in directer Rede ein. τί ὅτι wäre = τί ἐστιν ὅτι cur? quam ob causam? (Luc. 2, 49; Apg. 5, 4. 9)[2]. — V. 17. Wie bei Matthäus und Lucas verwerfen Fritzſche, Schegg u. a. auch hier die ironiſche Auffaſſung der Worte: οὐκ ἦλθον κτλ., da weder die Umſtände noch die Worte dieſelbe geſtatten[3]. Schegg ſchreibt die Entſtehung dieſer Faſſung der proteſtantiſchen Lehre von der vollkommenen Vertilgung des göttlichen Ebenbildes im Menſchen durch die Sünde zu, welche jeden Unterſchied zwiſchen Sündern und Gerechten principiell leugnen muß. Daher ſage Calvin von unſerer Stelle: est concessio ironica. Dieſe hiſtoriſche Erklärung iſt aber unrichtig. Schon Matth. S. 270 habe ich bemerkt, daß Chryſoſtomus die Stelle ironiſch auffaßt, Eu-

---

ſtändniſſe der Lesart: γραμματεῖς τῶν Φαρισαίων (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) entſtanden; ℵ L Δ Tiſch. ſtreichen den Art. vor γρ., B Δ₂ καί. Trg. und Weiß behalten den Art. mit Unrecht bei, denn derſelbe iſt nicht weggelaſſen wegen der Verbindung mit ἠκολούθουν, die auch Treg. mit Tiſch. aufrecht hält, ſondern iſt ergänzt, um eine beſtimmte Kategorie der Schriftgelehrten anzudeuten. Anders iſt es mit dem καί derſelben Zeugen (ℵ L Δ Tiſch., Trg.), denn dieſes iſt zur Herſtellung der Verbindung der γραμμ. mit ἠκολούθουν eingeſchoben worden. Gegen dieſe Verbindung ſpricht aber das ſonſt ganz abrupt daſtehende ἦσαν γὰρ πολλοί und die Bedeutung von ἀκολουθεῖν. αὐτὸν ἐσθίοντα iſt Emendation für ὅτι ἤσθιεν ℵ D L Verss. Tiſch., Trg. (B Weiß: ὅτι ἔσθιεν). Statt τί ὅτι (A C Δ Lachm.) oder διά τι (ℵ D) iſt nach B L Tiſch., Trg. ὅτι zu leſen. Die beiden andern Lesarten ſind Erklärungen von ὅτι. καὶ πίνει fehlt ℵ B D Weiß. ℵ C L Δ haben aus Matth. ὁ διδάσκαλος ὑμῶν aufgenommen.

[1] Victor: δι' ἣν αἰτίαν ἐπιλαμβάνονται οἱ Φαρισαῖοι τοῦ σωτῆρος τοῖς ἁμαρτωλοῖς συνεσθίοντος; ὅτι νόμος ἦν διαστέλλειν ἀνάμεσον ἁγίου καὶ βεβήλου. οὐκ ᾔδεσαν δὲ Χριστὸν ὑπὲρ τὴν νομικὴν χρῆσιν παρέχοντα τὴν φιλάνθρωπον χάριν. ἡ μὲν γὰρ ἐξέβαλεν, ἡ δὲ μετέβαλεν τὸ κακόν.

[2] Ariſt. Nub. 738. Bäuml. 696. Krüg. 51, 17, 8.

[3] Fr.: nam oportebat illam aliqua particula adsignificatum esse, velut οὐ γὰρ οἱ ἰσχύοντες. Schegg (1, 68): „Die Annahme einer Ironie iſt eine dogmatiſche Gewaltthat gegen die einfachen Geſetze der Hermeneutik.“

thymius gibt zwar zuerſt die allgemeine Erklärung, fügt aber doch die des Chryſoſtomus[1] bei, welche ſich Theophylakt[2] aneignet. Hieronymus iſt derſelben Anſicht[3] und Janſen führt dieſe Erklärung mit den Worten ein: alii post Chrysostomum intellegunt, Dominum ironice locutum, wenn er ſich auch dagegen erklärt. Maldonat bezeichnet ſie mit Recht als die sententia veterum auctorum, und wagt es nur ſchüchtern „si quid valet meum judicium“ eine andere zu bringen, reſtringirt aber ſelbſt den Begriff der Gerechtigkeit bedeutend[4]. Fr. Lucas bleibt bei der alten Erklärung[5]. Deßhalb iſt eher das Gegentheil richtig, daß die ironiſche Auffaſſung im Gegenſatz zum proteſtantiſchen Dogma verlaſſen worden iſt. Dieſelbe iſt aber auch dem Texte nicht zuwider. Denn ſie abſtrahirt ganz davon, ob es wirklich Gerechte gebe oder nicht, bezieht, wie es der Zuſammenhang verlangt, die Spitze des Ausſpruchs auf die Phariſäer, welche dadurch gewiß beſſer abgefertigt werden als mit einem allgemeinen Satze und hat bei Matthäus noch die directe Anrede für ſich (vgl. Matth. 5, 20; Luc. 18, 9). Der Ernſt der Lage verliert dadurch nichts; denn der ſcharfe Stich, welchen die Frager mit dieſer ironiſchen Antwort erhalten, zeichnet den Gegenſatz Jeſu zu denſelben weit ſtärker, als die rein ſachliche Erklärung[6]. Lucas hat noch εἰς μετάνοιαν (5, 32) hinzugefügt und dadurch eine andere Erklärung begünſtigt, welche ſchon Janſen verſucht hat, indem er ad vocandum = convertendum nimmt, die conversio aber bei den Gerechten negirt. Allein ſelbſt dieſe Deutung ſchließt die Beziehung auf die Phariſäer nicht aus, denn ſie waren auch nicht εἰς μετάνοιαν zu berufen, weil es ihnen an der nöthigen Dispoſition fehlte.

§ 17.

Vom Privatfaſten.

2, 18—22 (Matth. 9, 14—17. Luc. 5, 33—39).

Eine weitere Steigerung der Oppoſition zeigt ſich in der Faſtenfrage, welche bei Marcus mit dem unbeſtimmten καί, bei Matthäus mit τότε, bei

---

[1] Φησὶ δὲ ὁ Χρυσόστομος τὸν Χριστὸν τοῦτο κατ' εἰρωνείαν εἰπεῖν, ὅτι οὐκ ἦλθεν καλέσαι δικαίους, οἷοί ἐστε ὑμεῖς, οἱ δικαιοῦντες ἑαυτούς.

[2] Τουτέστιν ὑμᾶς τοὺς δικαιοῦντας ἑαυτούς (κατ' εἰρωνείαν γὰρ τοῦτό φησιν).

[3] Sugillat scribas et pharisaeos, qui iustos se aestimantes peccatorum et publicanorum consortia declinabant (zu Matth. 9, 9). Ebenſo Hilarius. Beda folgt dem Hier. faſt wörtlich und fährt weiter: sanos autem et iustos appellat eos qui ignorantes Dei iustitiam et suam volentes constituere, iustitiae Dei non sunt subiecti (Rom. 10), qui ex lege praesumentes evangelii gratiam non quaerunt. Porro male habentes et peccatores vocat eos, qui suae fragilitatis conscientia devicti nec per legem se iustificari posse videntes Christi gratiae poenitendo colla submittunt.

[4] Non significat aliquos sine gratia adventus sui iustos esse, ad quos vocandos non venerit, sed se ita peccatores quaerere ut si aliqui fuissent iusti non propter eos, sed propter peccatores venturus fuisset.

[5] Sed concessio est, ex eo quod sibi iustitiam sanitatemque arrogarent.

[6] Patrizzi vereinigt alles Mögliche mit einander, indem er folgende drei Gründe angibt: 1) weil es keine Gerechte gab (Röm. 3, 23; 5, 12. Epheſ. 2, 3); 2) weil der Erlöſer wegen der Sünde auf die Erde kam (1 Tim. 1, 15) und 3) weil die Gerechten als Gerechte ſchon mit Chriſtus ſind. Zur ironiſchen Deutung vgl. noch Aug. in Joan. 7, 19.

ucas mit δέ der vorhergehenden Erzählung lose angereiht wird. Mit den hariſäern treten jetzt noch die auf das Wachſen des Herrn eiferſüchtigen ohannesjünger[1] auf und wenden ſich direct an Jeſus, um nicht nur wie in r vorigen Erzählung den Umgang mit den verachteten Sündern, ſondern e Ungebundenheit der eigenen ſtändigen Umgebung zu rügen. Die Autorität s Täufers ſollte jede Entſchuldigung unmöglich machen. Das Faſten an ch iſt eine geſetzliche Vorſchrift und konnte alſo mit größerem Schein von echt zum Gegenſtande eines Vorwurfs gemacht werden. Doch kehrt ſich eſes Motiv bei heidenchriſtlichen Leſern wieder um. Die Anfangs einfache aſtenpraxis der Juden hatte im Laufe der Zeit einen läſtigen Umfang er- icht. Das moſaiſche Geſetz hatte nur ein einziges Faſten angeordnet, nämlich ir den Verſöhnungstag (Lev. 16, 29 f.), aber im Laufe der Zeit, nament- ch nach dem babyloniſchen Exil, war eine lange Reihe von Faſttagen hinzu- kommen, welche zum Gedächtniß von Unglücksfällen angeordnet worden nd (Matth. S. 221), ſo daß Tacitus unter den auffallenden Eigenthümlich- iten des jüdiſchen Volkes auch die häufigen Faſten anführen konnte[2]. Neben en officiellen Faſten hatten die Phariſäer noch viele Privatfaſten eingeführt nd das jüdiſche Volk zur Einhaltung derſelben bewogen. Die Proſelyten aren aber daran nicht gewöhnt und nahmen, wie an vielen andern, ſo auch n dieſer jüdiſchen Gewohnheit Anſtoß. Deßhalb mußte es ihnen erwünſcht ein zu hören, daß ſich der Herr gegen dieſe jüdiſche Faſtenpraxis ausgeſprochen nd von den Seinigen nur ein durch religiös-ſittliche Geſinnung getragenes Faſten zum Zwecke der eigenen Vervollkommnung verlangt hat. Deſto ver- werflicher mußte ihnen das feindſelige Auftreten der Phariſäer und Johannes- jünger erſcheinen.

V. 18.* Καὶ ἦσαν νηστεύοντες iſt eine allgemeine Notiz über das, was dieſe gewöhnlich zu thun pflegten (Janſ., Fritzſche, Kloſt., Schegg; Winer 45, 5, 327), welche Marcus ſeiner Gewohnheit gemäß zur Charakteriſirung vorausſchickt, ohne daß man einen Gegenſatz zu dem eben beendigten Mahl (Janſ., Mald., J. Grimm) anzunehmen braucht. Doch wäre es möglich, daß die folgende Anfrage gerade an einem Faſttage der Johannesjünger und Phariſäer geſtellt worden iſt (Scholten, Ew.). Denn jede Beziehung zu den traditionellen Uebungen und dem moſaiſchen Geſetze in der Antwort Jeſu zu negiren, weil die Jünger etwas unterließen, das nicht mit dem moſaiſchen

---

[1] Es iſt doch nicht wahrſcheinlich, daß ſich dieſer „finſtere Zwang" in jener Zeit von der Lehre des Täufers erſt zu den Phariſäern verbreitet hat, und deßhalb die Antwort in ihrem belehrenden Theile ſich eigentlich gegen die Anſichten des Täufers wende Ew. S. 248), denn der Täufer wird in den Evangelien von Jeſus ſehr hoch geſtellt nd die Phariſäer waren vom Täufer am wenigſten berührt worden, wenn ſie ſich auch eines Anſehens gegen Jeſus bedienten.

[2] Hist. 5, 4. Ueberhaupt beweist dieſe Stelle, wie geringſchätzig die Römer über ie jüdiſchen Gebräuche urtheilten: Moyses ... novos ritus contrariosque ceteris moralibus indidit: profana illic omnia quae apud nos sacra; rursum concessa apud llos quae nobis incesta ... sue abstinent merito cladis, qua ipsos scabies quondam urpaverat, cui id animal obnoxium longam olim famem crebris adhuc ieiuniis atentur; et raptarum frugum argumentum panis Judaicus nullo fermento.

* Οἱ τῶν Φαρισαίων iſt ſchlecht bezeugt. οἱ Φαρισαῖοι ℵ A B C D Verss. Lachm., Tiſch., Trg. Vor τῶν Φαρ. iſt μαθηταί zu wiederholen (ℵ B C* L Tiſch., Trg.).

Geſetze, ſondern mit dem allgemeinen religiöſen Bewußtſein enge zuſammenhing und noch zuſammenhängt (Schegg), harmonirt nicht mit der Tendenz der Erzählung. Ein vorgeſchriebener Faſttag konnte es allerdings kaum ſein, weil nicht anzunehmen iſt, daß ſich Jeſus und ſeine Jünger von Anfang an über dieſe leicht hinweggeſetzt haben. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσι wird gegenwärtig durch Kolon vom Vorhergehenden getrennt (Tiſch., Trg. u. a.) und wie 1, 30; 2, 3 imperſonell erklärt (Weiſſe, Wilke, Kloſt., Scholten, Weiß), da unmöglich die Johannes- und Phariſäerjünger, welche nachher als Subject eingeführt werden, auch hier Subject ſein können. Der Wortlaut ſpricht dafür[1] und die Differenz mit Matthäus und Lucas iſt trotzdem nicht unausgleichbar, denn jedenfalls iſt anzunehmen, daß die Anfrage nicht in guter Abſicht geſtellt, ſondern von den Phariſäern veranlaßt worden iſt. Daß auch von dieſen und den Johannesjüngern einzelne ſich unter den Fragenden befanden, iſt durch die bei Marcus nicht befremdliche Wiederholung des Subjects nicht ausgeſchloſſen. Kloſtermann findet hier wieder einen Beweis für ſeine Annahme, daß Marcus in eine ſchon anderweitig überkommene und ängſtlich beobachtete Form der Erzählung des Thatſächlichen erläuternde Bemerkungen eingeſtreut habe, durch welche eine Ungeſchicklichkeit des Ausdrucks entſtanden ſei. Eine ſolche iſt allerdings vorhanden, wenn man für beide Sätze dasſelbe Subject annimmt. σοί iſt nicht Dativ, ſondern Poſſeſſivpronomen.

V. 19. Ὅσον χρόνον κτλ. iſt eine an ſich überflüſſige Bemerkung, da ſich die Antwort auf die Frage μὴ δύνανται κτλ. von ſelbſt verſteht. Aber eine ſolche Abundanz iſt ganz nach dem Stile des Marcus und hat hier eine gewiſſe Feierlichkeit. μεθ' ἑαυτῶν = bei ſich, in ihrer Mitte. Die Antwort paßt auf die Anfrage der Johannesjünger um ſo beſſer, als ihr Meiſter ſelbſt den Herrn als den Bräutigam bezeichnet hat, welcher die Braut hat, ſo daß ſich der Freund des Bräutigams mit ihm freuen muß (Joh. 3, 29). Die Jünger ſind aber ebenſo Freunde des Bräutigams wie der Vorläufer; denn wie dieſer dem Herrn Iſrael als ſeine Braut zuführen ſollte, ſo war es die Aufgabe der Apoſtel, die ganze Menſchheit für den göttlichen Bräutigam zu gewinnen. — V. 20*. Marcus will mit ἐν ἐκ. τῇ ἡμέρᾳ natürlich nicht ſagen, daß die Jünger nur an dem Tage, an welchem der Bräutigam hinweggenommen wird, faſten werden (Fritzſche, Kloſt.). Mit ihm fängt im Gegenſatz zur bisherigen Uebung die Zeit des Faſtens an. Damit hat Jeſus das Faſten im neuen Bunde vom äußeren Werke in das Innere verlegt und

---

[1] Beda: alii referunt evangelistae ipsos Pharisaeos ac discipulos Joannis hac Dominum quaestione pulsasse. Hic vero ita sonare videtur evangelicus sermo quasi alii aliqui quos huius rei cura movisset hanc ei quaestionem intulerint. Unde colligendum a pluribus hanc Domino obiectam esse quaestionem, et a Pharisaeis scilicet et a discipulis Joannis, et a convivis, vel aliis quibuslibet, quos hoc movebat, quare discipuli Joannis et Pharisaei ieiunarent, discipuli autem salvatoris non ieiunarent.

* Der Plural ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις iſt aus Luc.; ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) iſt nicht prorsus intolerabile (Fritzſche), noch eine ſtiliſtiſche Nachläſſigkeit (de W.) oder ſchlecht im Einklang mit ἡμέραι (Kloſter.), ſondern hebt den Tag der Wegnahme beſtimmter hervor.

ein jedes Faſten, das nicht aus der inneren Stimmung, aus dem Verlangen nach dem himmliſchen Bräutigam hervorgeht, für werthlos erklärt. Wie aber der Einzelne ſich nach der Ankunft des Heilandes ſehnt, ſo die ganze Kirche. Daraus erklärt es ſich, daß ſie, beſonders zu beſtimmten Zeiten der Erinnerung, von allen ihren Kindern ein der Trauerzeit entſprechendes Faſten verlangt[1]. ἀπ' αὐτῶν iſt wie αὐτῶν V. 19 im Bilde auf die υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος zu beziehen, obwohl mit ἀπαρθῇ die Sache ſelbſt angedeutet wird. Die υἱοί werden dadurch als die Jünger erklärt. Aber dieß iſt bei αὐτῶν V. 19 nicht nothwendig, um den Uebergang vom Bilde zur Sache herzuſtellen und die Beifügung des Zuſatzes ὅσον κτλ. zu motiviren (Kloſt.), denn ſolche Wiederholungen ſind ja bei Marcus gewöhnlich.

V. 21 f.* Zur Erklärung vgl. Matth. S. 273 f. Ich trage hier nach, daß in der Catene von Cramer bereits eine Andeutung für die richtige Erklärung gegeben iſt, indem auf die ſittliche Verfaſſung hingewieſen wird, welche den Apoſteln ein Faſten nach der Art der Johannesjünger verbietet und letzteren das Aufgeben der alten Faſtenpraxis unterſagt[2]. Dieß ſtimmt auch mit der von Cyrill Alex. aus derſelben Catene Matth. S. 274, Anm. 1 entlehnten Bemerkung und wäre ein weiteres Anzeichen dafür, das Cramer Recht hat, die Catene zu Marcus dem Cyrill beizulegen. Beda hat dieſen Gedanken wieder beſeitigt, doch hat er den Ausſpruch idealer gefaßt als Chryſoſtomus u. a., da er nicht die ſchwere Faſtenübung als ſolche, ſondern die weſentlich verſchiedene, auf geiſtiger Abtödtung beruhende Faſtenübung für die noch fleiſchlich geſinnten Jünger als unerträglich bezeichnet. Die alte Praxis können die Jünger nicht mehr einhalten, weil ſie bereits Glieder des neuen Reiches ſind, die auf geiſtigen Motiven beruhende Disciplin des Neuen Bundes können ſie aber noch nicht beobachten, weil ſie noch zu wenig von dem neuen Geſetze durchdrungen ſind. Zur Unterſcheidung zwiſchen beiden Beiſpielen gibt er das Aeußere (vestimentum) und das Innere (vinum) an. Allein

---

[1] Victor: Κατὰ καιρὸν δὲ μετὰ τῆς λοιπῆς ἀρετῆς καὶ τὴν νηστείαν ἀποδείξονται (οἱ ἀπόστολοι), οὐκ ἀνάγκῃ καὶ νομίμοις τισὶ καὶ ἔθεσι παλαιοῖς, ὥσπερ ὑμεῖς φυλάττοντες, ἀλλὰ γνώμῃ δι' ἀρετήν, ὅπως ἂν βούλωνται, νηστεύειν μέλλοντες . . . οἱ δὲ γνώμῃ μᾶλλον κατὰ τὸ δοκοῦν ἑαυτοῖς νηστεύουσιν ἀρετῆς αἱρέσει μετίοντες αὐτήν. εἰ δὲ καὶ ὡρίσθαι ὁ τῆς τεσσαρακοστῆς δοκεῖ καιρός, δι' ὑπόμνησιν τῶν ῥαθύμων· ἀλλὰ καὶ ταύτην γνώμῃ μᾶλλον τὴν νηστείαν μέτιμεν. Damit erledigen ſich die von den Proteſtanten immer wieder gemachten Einwände (Beck, Timotheusbriefe 1879 S. 182).

* Für ἐπὶ ἱματίῳ παλαιῷ iſt ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν (ℵ B C D L Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen; die Recepta iſt wie τὸ πλήρωμα αὐτοῦ ſtatt τὸ πλήρωμα ἀπ' αὐτοῦ (ℵ B L Lachm., Tiſch.) aus Matth. A Δ haben ἀπ' αὐτοῦ τὸ πλ. — V. 22. ῥήξει (ℵ B C D L Lachm., Tiſch. Trg.) iſt gegen die Rec. ῥήσσει zu ſtark bezeugt, als daß es als Conformation nach Lucas anzuſehen wäre. ὁ νέος iſt nach ℵ B C D L Verss. Lachm., Tiſch., Trg. zu ſtreichen. Καὶ ὁ οἶνος ἐκχεῖται καὶ οἱ ἀσκοὶ ἀπολοῦνται (ℵ A C Δ Lachm.) iſt nach Matth. conformirt. καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί B L Tiſch., Trg. Ebenſo läßt Tiſch. nach D It. den ganzen Schlußſatz: ἀλλὰ . . . βλητέον, der wörtlich bei Lucas ſteht, weg. Da aber ℵ* B ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινούς leſen und erſt ℵ^a A C L Δ βλητέον hinzufügen, ſo iſt τηρέτεος zu recipiren (Weiß). Treg.: [ἀλλὰ οἶνον νέον εἰς ἀσκοὺς καινοὺς βλητέον].

[2] Ἐπειδὴ γὰρ οἱ ἀπόστολοι τῆς νέας διαθήκης κήρυκες τυγχάνουσιν, οὐ δυνατὸν αὐτοὺς τοῖς παλαιοῖς δουλεύειν νομίμοις. ὑμεῖς μὲν εἰκότως τοῖς παλαιοῖς ἀκολουθοῦντες ἔθεσι τὰς πλανεώσεως νηστείας φυλάττετε· οὗτοι δὲ ἐπειδὴ τὰ καινὰ καὶ παράδοξα νόμιμα παραδιδόναι μέλλουσι τοῖς ἀνθρώποις, ταῦτα μὲν οὐδαμῶς ἀναγκάζονται φυλάττειν.

in beiden Gleichniſſen iſt dasſelbe tertium comparationis feſtzuhalten: Die Zweckwidrigkeit zweier einander widerſprechender Inſtitutionen. εἰ δὲ μή = widrigenfalls, wo doch, iſt elliptiſch (Joh. 14, 2. 11; Apok. 2, 5. 16). Nach negativen Sätzen kommt es nur hier im N. T., aber auch bei Klaſſikern vor[1]. Der Begriff der Negation iſt ganz in dem allgemeinen „widrigenfalls" aufgegangen, ſo daß es für εἰ δέ ſteht. ἐπιράπτειν (ℵ A B* C L Δ Tiſch., Trg., B² K Lachm. ἐπιρράπτειν) annähen, daraufſetzen iſt den Griechen fremd und ſteht nur hier. Zu αἴρει iſt nicht aus εἰ δὲ μή er als Subject zu ergänzen, ſondern τὸ πλήρωμα iſt Subject und activ = das Ausfüllende, der Fleck zu nehmen. Das Object fehlt wie oft bei Marcus, weil es aus ἀπ' αὐτοῦ leicht zu ergänzen iſt (12, 2; Luc. 20, 10; Apok. 22, 19; Win. 64, 5, 552). τὸ καινόν kann nicht Object ſein = die Ausbeſſerung nimmt hinweg von dem alten Kleide, was an ihm noch eine Art Neuſein hat, das noch erträgliche Ausſehen (Sevin, Volkm., Reiſchl)[2]; es iſt entweder zu τὸ πλήρωμα als nachgeſetzte Appoſition zu beziehen (Fritzſche, Mey., Weiß u. a.) oder nach der Interpunction der Recepta αὐτοῦ, τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ, als epexegetiſcher Zuſatz zu erklären (Schegg) = das Neue von dem Alten oder: die neue des alten (de W., Bisp.). Letztere Erklärung macht den Zuſatz zu matt, die zweite erklärt das Fehlen des ἀπό vor παλαιοῦ nicht, die erſte hat die Nachſetzung des παλαιοῦ gegen ſich, doch konnte, wenn einmal καινόν nachgeſetzt werden wollte, τοῦ παλαιοῦ keine andere Stellung mehr bekommen. ῥήσσω iſt eine ſchon bei Homer vorkommende Nebenform von ῥήγνυμι, die ſich hier (t. vulg.) und 9, 18 und bei den LXX (1 Kön. 11, 31 u. a.) findet. Die ſpäteren Griechen ſchreiben ῥήττω. Läßt man das als Ergänzung erſcheinende βλητέον weg, ſo iſt ἀλλὰ οἶνον κτλ. als eindringlicher Aufruf zu erklären: ſondern neuen Wein in neue Schläuche! (Vgl. auch die Nachträge.)

§ 18.

Die Sabbatfeier.

2, 23 — 3, 6 (Matth. 12, 1—14; Luc. 6, 1—11).

Die beiden folgenden Erzählungen beſchreiben die Stellung Jeſu zu einer moſaiſchen Inſtitution, zu der Sabbatfeier. In beiden iſt dieſelbe Tendenz, nämlich zu zeigen, daß Jeſus dem Rigorismus, mit welchem damals unter den Juden das Sabbatgeſetz gehandhabt wurde, entgegengetreten iſt. Die Inſtitution des Sabbats, nach der man ſich am letzten Wochentage der Arbeit vollſtändig enthalten mußte, war den Juden allen andern Völkern der alten Welt gegenüber eigenthümlich. Deßhalb diente die Feier des Sabbats zum beſten Unterſcheidungsmerkmal der Juden von den Heiden und wurde von den nationalen Parteien in den Dienſt ihrer Nationalitätsbeſtrebung gezogen

[1] Thuk. 1, 131. Xen. An. 4, 3, 6 al. W. Grimm 118, 2. Paſſ. 1, 781. Krüg. 65, 5, 12.

[2] Aehnlich Mald. für den Fall, daß πλήρωμα Nominativ iſt: tollet (aliquid) ab illo, i. e., arrodet et lacerabit. Janſ. s.: quidam sic intellegunt: commissura s. assumentum illud tollit plenitudinem, h. e., perfectionem et integritatem, a vestimento veteri . . . qua sic deformat illud.

ıb mit peinlichem Rigorismus ausgeführt, ſo daß ſie vielfach mit den Ge=
ıten des natürlichen Geſetzes in Conflict kam. So wurde das urſprünglich
ım Wohle der Menſchheit gegebene Gebot zu einer drückenden Laſt und ſetzte
e Juden dem beißenden Spotte der Heiden aus [1]. Den Heidenchriſten konnte
ıher das Verfahren des Herrn ebenſo angenehm als die Oppoſition lächerlich
ıb böswillig erſcheinen. Auch mußte der Anſtoß an dem Tode des Herrn
)on dadurch für ſie gemildert werden, daß der Mordgedanke gerade bei dem
eſtreben des Herrn, die ſelbſtſüchtige Verdrehung des Sabbatgeſetzes durch
urückgehen auf die natürlichen Grundlagen alles Sittlichen zu beſeitigen, zum
ſten Mal auftauchte. Letzteren Gedanken führt namentlich die zweite Erzählung
ıs, während in der erſten der Hauptnachdruck darauf liegt, daß Jeſus das
abbatgebot von der abſoluten Höhe, zu welcher es die herrſchenden Parteien
naufgeſchraubt hatten, wieder herabgezogen und an ſeinen gehörigen Ort
ıter den andern Pflichten und Rechten des Menſchen geſtellt hat.

Matthäus hat dieſe Erzählungen in das Kapitel gegen die Phariſäer
ſtellt, nachdem er vor der Ausſendungsrede den Ausbruch des Conflicts
reits berichtet und zur Motivirung derſelben verwendet hatte. Marc. 3, 6
ıb Matth. 12, 14 bekunden ſchon einen weit fortgeſchrittenen Conflict mit
ın Phariſäern, wenn man darin nicht bloß einen Zuſatz des reflectirenden
ſchriftſtellers erkennen will, was kaum zugegeben werden kann. Daher ſtellen
ıch die Concordiſten gern den Bericht über den 38jährigen Kranken vor
nſere Erzählung (Janſ. c. 26; J. Grimm 2, 700 ff.). Die hiſtoriſche
ſtellung iſt bei Marcus nicht zu ſuchen, weil er im ganzen Abſchnitte den
ſtoff nach einem ſachlichen Geſichtspunkte gruppirt hat.

V. 23.* Der Accusat. c. Inf. bei ἐγένετο (Apg. 16, 16; 19, 1 u. a.)
t als (erweitertes) Subject wie bei συνέβη und im Lateiniſchen nach aequum,
pertum est etc. zu erklären: es begab ſich (das) Vorübergehen Jeſu (Win.
4, 3, 303). καὶ οἱ μαθηταί iſt alſo keine variatio der Conſtruction für
ὺς μαθητάς (Fritzſche), ſondern eine Unterbrechung derſelben, um der Dar=
ellung mehr Fluß zu geben. Es iſt dem Vorhergehenden coordinirt: es
ug ſich zu, daß er . . . und (da) pflückten (Win. 63, 537, Anm. 3).
ıραπορεύεσθαι iſt anſchaulicher als das πορεύεσθαι des Matthäus, aber
ſchwieriger als das διαπορεύεσθαι des Lucas. Es bedeutet zunächſt nebenher=
ehen (παρά, περί τινα), dann vorbei= oder vorübergehen an einer Perſon oder
ache (παρά, ὑπό τινα). Mit διά kommt es nur Deut. 2, 4 und Marc. 9,
) vor und da es ſonſt (Matth. 27, 39; Marc. 11, 20; 15, 29) vorbei=
ehen heißt, ſo muß es auch in dieſer Verbindung ſo erklärt werden. Der=
lben liegt die Vorſtellung zu Grunde, daß ein Weg mitten durch die Saat=
lder ging, ſo daß die Hindurchgehenden an denſelben vorübergingen (Mey.,
eiß). Dieß iſt allerdings etwas auffallend, weil man nicht hindurchgeht,

---

[1] Tacitus H. 5, 4: septimo die otium placuisse ferunt, quia is finem laborum
lerit; dein blandiente inertia septimum quoque annum ignaviae datum.

* Παραπορεύεσθαι (ℵ A L Δ Tiſch.) iſt gegen διαπορ. (B C D Lachm. Trg.; nach
ıkas) beizubehalten. αὐτόν iſt nach ἐγένετο (ℵ B D Δ Lachm., Tiſch., Trg.) gegen die
ec. (nach παραπορεύεσθαι) und ἐν τοῖς σάββασιν vor παραπορεύεσθαι (ℵ B C D L Δ) zu
ſen. Alſo: καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορ. (Rec.: παρ. αὐτόν ἐν τ.). οἱ
θηταὶ αὐτοῦ gehört vor ἤρξαντο. ὁδοποιεῖν ſteht nur B G H Lachm. für ὁδὸν ποιεῖν.

wo man vorübergeht (Schegg), aber παραπορ. = abſeitsgehen iſt nicht nachgewieſen und παρ. διὰ τῆς Γαλιλαίας 9, 30 = abſeits durch Galiläa gehen hat doch auch den verſteckten Gedanken durch Galiläa an Galiläa vorbeigehen. Heißt dieß aber: durch Galiläa ziehen, ohne ſich irgendwo aufzuhalten (Kloſt.), ſo heißt παραπ. διὰ τ. σπ. durch die Saatfelder hindurchwandern, ohne ſich irgendwo zu verweilen, an ihnen vorüberziehen[1]. Jeſus hatte nicht die Abſicht, ſich mit den Jüngern innerhalb der Saatfelder zu verweilen, ſondern auf dem Weg durch dieſelben an das Ziel ſeiner Wanderung zu gelangen[2]. Das Aehrenausraufen war daher gar nicht intendirt. Marcus hat denn auch die Motivirung mit ἐπείνασαν weggelaſſen, obwohl er V. 25 ἐπείνασεν hat, denn ihm kam es hauptſächlich auf die kleinliche Oppoſition der Phariſäer wegen der Verletzung des Sabbatgebotes an. Die Geſetzesſtelle muß nur zur Beweisführung citirt werden. ἤρξατο könnte bei Matthäus nach ἐπείνασαν die Zeit des Eintretens in die Saatfelder bezeichnen, weil der Hunger ſie veranlaßte, ſogleich zuzugreifen, aber dennoch iſt es dort und hier wahrſcheinlicher, daß es ſich auf den alsbald folgenden Einwand der Phariſäer bezog (Fritzſche, Meyer, W. Grimm), von denen überhaupt anzunehmen iſt, daß ſie auf der Lauer waren[3]. Daher iſt hier ὁδὸν ποιεῖν nebenſächlich und τίλλοντες die Hauptſache. Gleich beim Beginne des Aehrenpflückens fingen die Phariſäer an[4]. ὁδὸν ποιεῖν wird ſeit Erasmus und Grotius gewöhnlich mit τίλλοντες in der Bedeutung von ὁδὸν ποιούμενοι ἔτιλλον = während des Gehens (unterwegs) pflückten ſie erklärt. Dieſe Erklärung iſt grammatiſch durchaus zuläſſig und durch die Parallelen begünſtigt, welche das ὁδὸν ποιεῖν ganz vermieden haben. Sie iſt auch gegen Fritzſche, Meyer, Holtzm., Weiß u. a. aufrecht zu erhalten, denn wenn auch αὐτόν nachdrucksvoll vorangeſtellt iſt, ſo muß dadurch doch nicht ein Unterſchied im Gehen zwiſchen Jeſus und ſeinen Jüngern ſtatuirt werden, als ob letztere nicht einfach, wie Jeſus, an den Kornfeldern vorüberwanderten, ſondern ihren Weg machten, indem ſie dabei die in den Kornfeldern ſtehenden Aehren abrupften (Weiß) oder die Aehren-

[1] Vgl. Polyb. 3, 99, 5: παραπορεύεσθαι ὑπὸ χάρακα an den Schanzen vorbeiziehen.

[2] Das Vorbeigehen an den Phariſäern, welche nahe an dem Punkte des Weges ſtanden, wo derſelbe in die Saatfelder einmündete (Kloſterm.), hat die enge Verbindung des παραπ. mit διὰ σπ. gegen ſich.

[3] Während man früher das häufige ἤρξατο faſt allgemein pleonaſtiſch erklärte, hat Fritzſche zu Matth. 539 ff. den Beweis geliefert, daß ſich faſt immer ein beſtimmter Grund für die ſcheinbare Umſchreibung nachweiſen läßt. W. Grimm Lex. S. 53 hat ſich ihm angeſchloſſen und darnach die fünf Klaſſen aufgeſtellt: 1) Der Anfang hat mehr oder weniger Nachdruck (6, 7. 8, 31. coll. 9, 31. 10, 33. 14, 65). 2) Es wird etwas von einem angefangen, von einem andern fortgeſetzt (Apg. 27, 35). 3) Eine kaum begonnene Sache wird von einer anderen aufgenommen (2, 23; 4, 1; 6, 2; 10, 41). 4) Die dem Schriftſteller wichtigen Thatſachen werden hervorgehoben (Matth. 14, 65. Luc. 14, 18. Apg. 2, 4). 5) Zwei Ausdrucksweiſen werden mit einander verbunden (Matth. 4, 17. 16, 21). Vgl. auch Win. 65, 7, 570. Daß der Individualität des Schriftſtellers viel anheimgegeben iſt, gibt Fr. zu. Die Griechen ſetzen ἄρχεσθαι mit dem Partic., wenn eine andere Phaſe der Handlung (Mitte oder Ende), mit dem Infinitiv, wenn eine andere Handlung als Gegenſatz vorſchwebt (Krüg. 56, 5, 1).

[4] Erasmus: verum hic nec initium itineris significatur, nec ordo ingredientium, sed vellendi initium. Jam enim inter eundum coeperunt vellere spicas.

halme (!) aus dem Boden zogen (Scholten)[1] oder die ihrer Körner entleerten Spreuer wegwarfen (Fritzsche). Es liegt viel näher, den Unterschied zwischen dem Nichtabpflücken Jesu und dem Abpflücken der Jünger darin angedeutet zu finden, weil dieses die Veranlassung zum Vorwurfe der Pharisäer gegeben hat. Dagegen bin ich mit Ew., Klosterm., Weiß, W. Grimm gegen Fritzsche, Meyer, Holtzm., Hilgf., Win., Schegg u. a.[2] einverstanden, daß hier ὁδὸν ποιεῖν nicht = Weg bereiten (viam sternere), sondern Weg machen (viam facere) zu nehmen ist. Wohl ist es richtig, daß die Griechen ποιεῖν in causativem Sinne gebrauchen (ποιεῖν πόλεμον einen Krieg anstiften, ποιεῖσθαι führen) und speciell ὁδὸν ποιεῖσθαι für iter facere sagen (Herod. 7, 42. 110. 112 al. ὁδοιπορίαν 2, 29), aber doch findet sich bei den LXX Judd. 17, 8. ὁδὸν ποιεῖν in diesem Sinne und wird auch sonst im N. T. mitunter das Activ für das Medium gebraucht (Apg. 23, 13; Joh. 14, 23 t. vulg.; Eph. 3, 11). Das Medium von ποιεῖν kommt überhaupt im N. T. selten vor (Win. 38, 5, 240). Warum aber hier „die Bedeutung eine Reise, einen Gang machen" etwas Unpassendes haben soll (Win.), ist nicht einzusehen. Denn die Tautologie mit παραπορεύεσθαι (Fritzsche) ist bei Marcus um so weniger störend, als ja der Hauptbegriff in τίλλοντες liegt. Vielmehr hätte das Wegmachen durch Ausraufen der Aehren etwas Auffallendes, denn das Niedertreten der Halme lag doch näher[3]. Zudem muß ein Weg dagewesen sein, weil Jesus vorausging und doch nicht anzunehmen ist, daß er mit seinen Jüngern mitten durch ein Saatfeld ohne Pfad hindurchgegangen ist. In diesem Falle hätten die Pharisäer wirklich einen Grund zur Klage gehabt, da es nicht nur am Sabbate, sondern überhaupt nicht anging, durch ein fremdes Ackerfeld einen Weg zu machen[4]. Wenn die Jünger „das an sich schon Unerlaubte am Sabbat thun" (Holtzm.), so werden sie mit Recht getadelt und der Zweck der Erzählung wird verkehrt. Sind sie aber „jedenfalls auf einem erlaubten, aber abseits gelegenen und wenig betretenen Wege" gegangen und dem Herrn vorangeeilt, um den Weg zu bahnen (Schegg), indem sie ihm, dem Baarfüßigen, Stoppeln niedertraten und andere Hindernisse entfernten und die hereinragenden, den Weg überdeckenden Halme umbogen und zugleich einzelne Aehren pflückten, so sind zwar obige Einwände vermieden, aber alle Näherbestimmungen erst in den Text eingetragen. Nach der Antwort des Herrn an die Pharisäer haben die Pharisäer an dem Aehrenpflücken zur Stillung des Hungers Anstoß genommen, also ist dieses die Hauptsache und nicht ὁδὸν ποιεῖν. Wenn αὐτὸν παραπ. vorangestellt ist, so ist

---

[1] Das Citat Il. 22, 78: πολιὰς ὀ' ἄρ' ἀνὰ τρίχας ἕλκετο χερσίν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς enthält eben das ὁδὸν ποιεῖν nicht.

[2] Euthym.: ἐπεὶ γὰρ μέσον τῶν σπορίμων διήρχοντο, ἅμα μὲν ἀνέσπων τοὺς στάχυας, ἵνα προβαίνειν ἔχοιεν· ἅμα δὲ ἤσθιον τοὺς ἀνασπωμένους, ψώχοντες ταῖς χερσίν. Jans. coeperunt progrediendo vellere spicas, vel ut habent Graeca, coeperunt iter facere vellendo spicas.

[3] An Mais zu denken, der seiner Dicke halber nicht niedergetreten werden konnte (Scholt. S. 68) ist doch eine starke Zumuthung, da im N. T. nur Weizen und Gerste genannt werden.

[4] Von einem Nothfall (Holtzm., Scholten) ist nichts angedeutet. Der müßte auch sonderbar gewesen sein.

man zu der Annahme berechtigt, daß Jeſus vorangegangen iſt. Die Lesart praegredi = antecedere gegen progredi der Vulg. kann bereits eine Aenderung zum Zwecke dieſer Erklärung ſein, weil daneben auch die Lesart iter facientes = ὁδοιποροῦντες τίλλοντες oder τίλλων vorkommt.

V. 24.* Ἴδε iſt der Imperativ Aoriſti von εἶδω mit der Accentuation der ſpäteren Gräcität [1] und hier in Verbindung mit τί als wirklicher Imperativ zu erklären. Wenn es öfters zu einer Interjection = ſiehe, ſieh da (en, ecce) abgeſchwächt worden iſt (11, 21; 13, 1; Joh. 5, 14; 18, 21 u. a.), ſo wird es doch auch mit einem anderen Imperativ verbunden [2]. Auch die LXX unterſcheiden in dieſer Weiſe, indem ſie ראה mit ἴδε überſetzen (Judd. 16, 5; 2 Kön. 4, 13; Jer. 3, 2) und חִנֵּה mit ἰδού geben (Gen. 1, 29; 12, 19 u. a.). τί iſt mit ἴδε zu verbinden und wie nach ἀνέγνωτε als indirectes Fragewort zu erklären [3]. ὃ οὐκ ἔξεστιν kann nicht von der an ſich unerlaubten Handlung gedeutet werden (Meyer), denn, da τοῖς σάββ. voranſteht und ſchon V. 23 ἐν τοῖς σάββ. beigefügt iſt, ſo kann nur die Verletzung des Sabbatgebotes gemeint ſein. Dieſe beſtand in dem an ſich erlaubten Aehrenraufen, welches die Phariſäer als eine am Sabbate unerlaubte Handlung bezeichneten (Ex. 16, 22 ff.; 20, 10) [4]. Marcus brauchte aber nach Vorausſchickung des σάββασιν das ἐν σαββάτῳ um ſo weniger beizufügen, weil er in der Argumentation nur die aus dem natürlichen Geſetze reſultirenden Gründe anführt und das Beiſpiel vom Sabbatsdienſte der Prieſter wegläßt. — V. 25.* Dem ἐπείνασεν des Matthäus ſchickt Marcus noch das χρείαν ἔσχεν voran, um den Nothfall hervorzuheben, welcher den Vergleichungspunkt bildet. Der Nothfall iſt der Hunger, von dem bei David allein die Rede iſt. χρείαν ἔχω ſteht bei den Griechen und LXX mit dem Genitiv, im N. T. mit dieſem (Matth. 6, 8; 21, 3; Marc. 11, 3; Luc. 19, 31 u. a.) oder mit dem Infinitiv (Matth. 3, 14 u. a.), oder mit ἵνα (Joh. 2, 25; 16, 30) und endlich hier abſolut (1 Joh. 3, 17: οὐδὲν χρείαν ἔχω). Nach analogen Verbindungen des ἔχειν (ἄλγεα, πένθος, πόνον u. a.) iſt es mit Mangel leiden, nicht bloß mit Mangel haben (Schegg) zu überſetzen [5]. In anderen Verbindungen kommt χρεία auch bei den Klaſſikern abſolut vor [6]. αὐτός vor καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ſtellt den David in den Vordergrund (vgl. Joh.

---

* Ἐν vor τοῖς σαββ. fehlt ℵ A B C D Δ Lachm., Tiſch., Trg.; iſt aus V. 23.

[1] Mōris bei Win. 6, 1, 49: ἀττικῶς ὡς τὸ εἰπέ, λαβέ. εὑρέ· ἴδε ἑλληνικῶς.

[2] Ἔρχου καὶ ἴδε Joh. 11, 34. Rabbiniſch: תא וחזי und בא וראה.

[3] Win. 25, 1, 159. Bäuml. 315. Krüg. 65, 1. Ueber den Indicativ, wenn ein wirkliches Präſens oder Futurum vorausgeht vgl. Krüg. 54, 6, 1. Matth. 10, 19.

[4] Aus der Antwort des Herrn folgt nicht, daß am Sabbate Aehren zu pflücken und mit den Händen zu zerreiben an ſich wirklich als verboten gegolten habe (J. Grimm, 2, 720), denn Jeſus mußte ſich in ſeiner Antwort auf den Standpunkt der Gegner ſtellen. War es aber nur nach der „ſtrengen jüdiſchen Praxis" verboten, ſo iſt die Bemerkung richtig.

* Αὐτός fehlt ℵ B C L Tiſch., Trg. und iſt als Gegenſatz zu οἱ Φαρ. interpolirt worden. λέγει (ℵ C L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.) iſt gegen das aus ἔλεγον abgeleitete ἔλεγεν aufzunehmen.

[5] Victor: συμπεριαγόμενος τῇ ἐνδείᾳ καὶ τῇ χρείᾳ.

[6] Πληροῦν τὴν χρείαν Thuk. 1, 70 (Phil. 4, 19), ἡ χρεία ἀναγκάζει Xen. Cyrop. 1, 6, 10. χρεία καὶ πόλεμος Plat. Phaedr. p. 229 D u. a.

2, 12; Gen. 13, 1). 1 Sam. 21 ist nicht ausdrücklich bemerkt, daß die Begleiter auch davon gegessen haben, aber Jesus hebt dieß hervor, um den Einwand von der exceptionellen Stellung Davids zu beseitigen und die Parallele mit sich und seinen Jüngern zu vollenden. — V. 26.* πῶς ist von ἀνέγνωτε abhängig. εἰσῆλθεν εἰς οἶκον d. h. die Stiftshütte (Ex. 23, 19), welche damals zu Nob war (1 Sam. 21, 1). Für den Laien war schon das Betreten derselben gesetzwidrig. Die Erzählung des Vorgangs siehe 1 Sam. 21 (Matth. S. 319). Den Zusatz ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως hat Marcus allein. ἐπὶ c. Gen. bezeichnet die Zeit, zu welcher Abiathar das hohepriesterliche Amt verwaltete, Hoherpriester war (Luc. 3, 2; 4, 27; Apg. 11, 28; 1 Macc. 13, 42; 14, 27)[1]. Da der Artikel fehlt und ἀρχιερέως nachgesetzt ist, so ist durch den Zusatz mit der historischen Notiz zugleich der hohepriesterliche Charakter betont: unter einem solchen Hohenpriester, wie Abiathar es war (Fritzsche, Klost., Weiß). Doch ist es unrichtig, daß der Artikel „prorsus necessarius" sei (Fr.), denn bei Appellativen steht zwar in der Regel der Artikel, fehlt aber bei der einfachen Beifügung eines appositionellen Prädicats ohne bestimmte Tendenz der Unterscheidung von gleichnamigen Personen (Luc. 2, 36; Apg. 7, 10; 10, 32)[2]. Eine große Schwierigkeit verursacht aber der Name, da 1 Sam. 21, worauf sich die Erzählung unzweifelhaft bezieht, wiederholt der Hohepriester Achimelech genannt wird, welcher der Vater des Abiathar war. Die gewöhnliche Ausgleichung wird durch die Annahme bewirkt, daß Vater und Sohn zweinamig gewesen seien (Chrys., Victor, Euthym., Theophyl., Beza, Jans.; a Lap., Bisp., Reischl) oder beide zu gleicher Zeit Hoheprieſter, beziehungsweise Priester und Hoherpriester gewesen seien (Victor[3], Theophyl., Bisp., Reischl). Andere nehmen einen Verstoß des aus dem Gedächtniß citirenden Marcus an (Fritzsche, de W., Bl., Meyer, Weiß), der aber bei dem klaren Wortlaute von 1 Sam. 21 doch auffallend wäre. Da aber Marcus wie die Evangelisten überhaupt der traditionellen Auffassung der Juden in der Geschichte folgte und 2 Sam. 8, 17; 1 Chron. 18, 16 vgl. 24, 6, 31 ein Achimelech (Abimelech), Sohn des Abiathar genannt wird, obwohl nach 1 Sam. 21; 22, 20; 23, 6. 9; 30, 7 das Umgekehrte der Fall ist, woraus sich aber die traditionelle Erzählungsform erklärt, so hat die Vermuthung, daß Marcus aus diesem Grunde den Abiathar erwähnte, noch die meiste Wahrscheinlichkeit für sich. Die Entstehung der Erzählungsform in-

---

* Πῶς ist gegen B D Weiß (Trg. [ ]) beizubehalten. τοῦ vor ἀρχιερέως ist durch A C Δ nicht genug bezeugt, weil der Artikel leicht ergänzt werden konnte. τοῖς ἱερεῦσιν (A C D Δ Lachm., Trg.; D τοῖς ἱερ. μόνοις) ist aus Matthäus. τοὺς ἱερεῖς ℵ B L Tisch.

[1] Win. 47 p. 352. Krüg. 68, 40, 41.

[2] Win. 20, 3, 131. Krüg. 50, 7, 8. ἐπί τινος ἄρχοντος ist allerdings kein giltiger Beweis, da ἄρχοντος Particip ist, wie das analoge βασιλεύοντος und τυραννεύοντος zeigt, aber daß die substantivischen Appositionen ebenso gebraucht werden, beweist z. B. Herod. 1, 56. 94: ἐπὶ Δευκαλίωνος βασιλέος, ἐπὶ Ἄτυος τοῦ Μάνεω βασιλέος.

[3] Εἴποι τις ἂν διώνυμον γεγενῆσθαι τὸν Ἀβιμέλεχ, ὥστε εἶναι τὸν αὐτὸν τῷ Ἀβιάθαρ. ἡ τοῦ μὲν Ἀβιμέλεχ τὴν ἱστορίαν μεμνῆσθαι ὡς ἱερέως, τὸν δὲ σωτῆρα τὸν Ἀβιάθαρ ἀρχιερέα τυγχάνειν κατ' ἐκεῖνον καιρὸν φῆσαι. Καὶ φαίνεται ἡ τῶν βασιλειῶν γραφὴ τὴν μὲν Ἀβιμέλεχ καὶ τοὺς ἱερέας τοῦ θεοῦ ἀνηρῆσθαι φήσασα ἐπὶ τοῦ Σαούλ, ἀρχιερέα δὲ οὐκ ἱστορήσασα (vgl. 1 Sam. 23, 6, wo erzählt wird, daß Abiathar zu David mit dem hohenpriesterlichen Ephod floh).

tereſſirt uns hier nicht, aber immerhin iſt die ſchon von Victor und Beda[1] gegebene Erklärung, der ſich auch Schegg anſchließt, wohl annehmbar, daß die Juden den Abiathar für den Hohenprieſter hielten, weil er allein dem Blutbade zu Gibea entkam und zu David mit dem hohenprieſterlichen Ephod floh. Im Weſentlichen ſtimmen damit auch Kloſtermann und J. Grimm überein, nur betonen ſie die aus dem ſpäteren Verhältniſſe des Abiathar zu David begründete Abſichtlichkeit in der Nennung Abiathars ſtärker. Doch geht Grimm in der Betonung der meſſianiſchen Bedeutung, durch welche David als der „Geſalbte" gleichſam ein Recht an die Brote erhielt, zu weit[2]. Die LXX überſetzen καὶ ἔδωκεν αὐτῷ Ἀβιμέλεχ ὁ ἱερεὺς τοὺς ἄρτους τῆς προθέσεως κτλ. Jeſus mußte aber, um das Beiſpiel Davids verwerthen zu können, die Thätigkeit desſelben beſonders hervorheben. Deßhalb ſchreibt Marcus ἔφαγεν . . καὶ ἔδωκεν, Matthäus ἔφαγον, Lucas ἔλαβε καὶ ἔφαγε καὶ ἔδωκε. Daraus folgt alſo keineswegs, daß David es für ſein Recht nahm, Schaubrote zu eſſen und davon auch ſeinen Begleitern zu geben (Grimm), denn nicht nur heißt es in allen drei Berichten nicht „immer": „David nahm die Brote und David gab die Brote den Seinen", ſondern dieß iſt nur bei Lucas der Fall und λαμβάνειν heißt doch nicht bloß etwas an ſich nehmen, an ſich reißen, ſondern ebenſo etwas in Empfang nehmen und entſpricht von Seiten Davids ſchon in den LXX dem ἔδωκεν von Seiten des Prieſters. Das ἔδωκεν für die Mittheilung an die Begleiter konnte aber füglich gar

[1] Fugit Abiathar ad David et comes factus est totius exilii eius. Posta regnante eo summi sacerdotii et ipse gradum accepit, ac toto tempore regni illius in pontificatu perseverans, multo maioris excellentiae quam pater suus effectus est. Ideoque dignus fuit cuius memoriam Dominus etiam vivente patre quasi summi faceret sacerdotis. A Lap. Auch die Stelle des Hieronymus, welche gewöhnlich für die Annahme eines Fehlers der Abſchreiber angeführt wird, hat keine andere Bedeutung. Denn um ſeine Freiheit, in der Ueberſetzung mehr den Sinn als den Wortlaut zu reſpectiren, zu rechtfertigen, beruft er ſich unter anderem auch auf unſere Stelle und ſchließt mit den Worten: Ex quibus universis perspicuum est, apostolos et evangelistas in interpretatione veterum scripturarum sensum quaesisse, non verba nec magnopere de ordine sermonibusque curasse, dum intellectui res pateret (ad Pamm. de opt. gen. interpr.).

[2] Freilich ſagt ſchon Auguſtinus (de cons. 1, 2, 5): figuravit (David) tamen et sacerdotis personam, quando panes propositionis manducavit . . . u. (expos. in ep. ad Gal. 5, 13 n. 43): homo in veteri testamento, quem fides futurae hereditatis Christi revelata et credita salvum faciebat et ad imitandum vocabat. Die von Grimm allein citirte Stelle Quaest. ex n. t. 51 (ſoll heißen 61): denique sacerdos videns necessitatem non negavit; et David a Deo electus sine cunctatione accepit kommt als unecht für Auguſtinus nicht in Betracht. Ambroſius (in Luc. 5 n. 32): magnum et vere exemplum propheticum, quo primum non inania legis, sed solida utilitatis nobis sequenda produntur. Deinde quia David cum sociis fugiens a facie regis Saul hic praefiguratus in lege Christus est qui cum apostolis principem mundi lateret ſagt nicht weiter, als was allgemein angenommen wird, daß David ein Typus Chriſti war, aber nicht, daß David und der Hoheprieſter in dieſem Bewußtſein gehandelt haben. Die Frage nach der levitiſchen Reinheit beweist nur, daß der Hoheprieſter nicht eine doppelte Geſetzesverletzung riskiren wollte. Daher iſt mit Chryſoſtomus (in Matth. H. 39, 1) zu ſagen: μὴ γάρ μοι λέγε ὅτι προφήτης ἦν ὁ Δαυίδ . . . εἰ γὰρ καὶ μυριάκις ἦν προφήτης, ἀλλ' οὐχ ἱερεύς· εἰ δὲ καὶ ἐκεῖνος προφήτης, ἀλλ' οὐχὶ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ· καὶ γὰρ ἐκείνοις ἔδωκεν.

cht anders ausgedrückt werden, ob David die Brote erhalten oder genommen tte. Unsere Stelle mag reichen Stoff liefern zu Betrachtungen über den ssias, der zum Paschafeste durch das Paschaopfer den Segen jeder neuen rnte wirkte und volle Gewalt hatte, von seinem eigenen Segen den Jüngern n Sabbate mitzutheilen, aber dieselben gehören nicht in die strenge Exegese. m Zusammenhange des Marcus handelt es sich nur um den Conflict mit n Pharisäern wegen des Aehrenraufens am Sabbate. ἔξεστιν mit dem Acus. c. Inf. nur hier und Luc. 6, 4; 20, 22 (Tisch., Trg.), kommt auch ei den Griechen vor[1].

V. 27.* Marcus bringt mit ἔλεγεν αὐτοῖς, das die Wichtigkeit des nun nzuführenden andeutet, eine Motivirung für den allgemeinen Ausspruch in . 28 vom Standpunkte der Schöpfung aus. Die Beziehung des Sabbats m Menschen hat die Beziehung des Menschensohnes, als des Hauptes des enschengeschlechtes, zum Sabbate zur Folge. Ist der Sabbat um des Menschen illen, zu seinem Besten, angeordnet worden, so hat der Menschensohn das echt, von dem Gesetze des Sabbats für den Fall, daß es zum schweren Schaden des Menschen gereichen sollte, zu dispensiren. Der Sabbat muß war wegen seiner für das rechte und ewige Bedürfniß des Menschen nothendigen Bedeutung bleiben, aber nicht als starre, unabänderliche Einrichtung, sondern als eine nach dem Willen des zum Wohle der Menschen erschienenen Menschensohnes den wahren Bedürfnissen angepaßte Institution. Die Stillung des Hungers am Sabbate ist also keine Verletzung des Gesetzes. Mit andern Worten: das natürliche Gesetz steht zeitlich und sachlich über em positiven Sabbatgesetze[2]. Jesus erhebt sich also auf den idealen Standunkt, nach welchem zwar so wenig als beim Fastengesetz „der angebliche abbatbruch durch eine Auffassung der Sabbatordnung, die ihr den eigentchen gesetzlichen Charakter abstreift" (Weiß), gerechtfertigt, aber der äußerche Buchstabendienst durch die geistige Auffassung auf den richtigen Grund rückgeführt wird. Nicht die Aufhebung, sondern die rechte Auslegung des esetzes steht in Frage. Ob die Pharisäer diesen Grundsatz ohne Weiteres gestanden haben, kann aus einzelnen rabbinischen Stellen kaum erschlossen erden, da sich dieselben immer nur auf Einzelfälle beziehen[3]. Schon Beda eist auf das Beispiel der Maccabäer hin, welche beschlossen haben, sich in ukunft auch am Sabbat gegen den Feind zu vertheidigen (1 Macc. 2, 41).

---

[1] Krüg. 55, 2, 7. Rost, Grammatik 127 Anm. 2. Pass. 1, 1979, 1.

* Vor οὐχ ist καί aufzunehmen (ℵ B C* L Δ Verss. Tisch., Trg.). Vgl. 1, 22.

[2] Die umgekehrte Argumentation Klostermanns (S. 56 f.) kann ich nicht gelten ssen. Denn nicht die Bedeutung des Sabbats für Gott, sondern für den Menschen ist i dem allgemeinen Satze ausgesprochen. Nicht die Entziehung der für Gott bestimmten eit, sondern der dem Menschen erwachsende persönliche Schaden bildet den Nerv des weises. Marcus will auch weniger zeigen, was sich Jesus gegenüber den Pflegern des setzlichen religiösen Lebens in Israel persönlich angemaßt hat, als vielmehr, daß er dem einlichen Buchstabendienst jener gegenüber die vernünftige, geläuterte Gesetzeserfüllung lehrt hat.

[3] Vgl. die Stellen bei Schöttgen ad l. und zu Matth. 12, 10. Ich führe nur lkut Rubeni f. 132, 2 an: conservatio vitae sabbathum pellit idque ex hac tione. Nam vita nostra est instar maris et lex instar feminae. Iam vero notum t, quod femina mari subdita sit.

ἐγένετο er iſt geworden, d. h. gemacht worden zu dem, was er iſt, zu einer göttlichen Anordnung. — V. 28. κύριος iſt bei allen drei Synoptikern nachdrücklich vorangeſtellt, weil die Macht des Menſchenſohnes über den Sabbat nach dem Geiſte des Geſetzes betont werden ſoll. ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου muß wie ſonſt vom Meſſias verſtanden werden, nicht = Menſch überhaupt (Grot., Fritzſche, Scholt., Volkm.), denn Jeſus kann doch nicht damit ſchließen wollen, daß der Menſch als ſolcher Herr des Sabbats iſt. Geben die Phariſäer ſeine Berechtigung als Meſſias aufzutreten zu, ſo iſt jeder Einwand beſeitigt, da ſie den Meſſias als Herrn des Sabbats anerkennen mußten. Die Folgerung iſt aber allerdings nicht auf den Meſſias als das vertretende Haupt der Menſchheit (Meyer) zu beziehen, obwohl der vorhergehende Vers ſie nahe legt, aber auch nicht auf den Meſſias, „der als der einzigartige Menſch den Beruf hat, dem Menſchen das höchſte Heil zu bringen und darum über alles, was zum Heil des Menſchen geordnet iſt, alſo auch über den Sabbat zu verfügen hat“ (Weiß)[1], ſondern auf den Meſſias, welcher von Gott die Vollmacht hat, über ſein Volk zu herrſchen und darum auch Herr über das um des Menſchen willen gegebene Geſetz iſt. Denn anders konnten die Juden den Satz nicht auffaſſen und hätte alſo die Argumentation gegen ſie keinen Werth. Die Motivirung paßt dann freilich nicht ganz zur Folgerung, iſt aber doch durch ἄνθρωπος verbunden. Marcus ließ die Berufung des Matthäus auf die altteſtamentliche Anordnung weg und erhielt dadurch eine breitere Grundlage. Dieſe Ordnung des Matthäus halte ich aber für die beſſere, weil ſie den damaligen Verhältniſſen mehr entſpricht. Daß die Phariſäer auf den zweiten Satz allein geantwortet hätten: Du ſprichſt eine Gotteslästerung; der Sabbat iſt göttlicher Einſetzung, alſo iſt nur Gott Herr über den Sabbat (Schegg), mag richtig ſein, aber daraus folgt nicht, daß ſie nicht dasſelbe auf beide Sätze miteinander geantwortet hätten. Sie mußten von ihrem Standpunkte aus entweder den Menſchenſohn anerkennen und dann die Folgerung ziehen oder wenn ſie bei der Nichtanerkennung verharrten, Jeſus jede Gewalt abſprechen. Beide Verſe gehören bei Marcus zu Einem Argument zuſammen, aber dem Matthäus gegenüber liegt eine Erweiterung vor.

3, 1 f.* Zu εἰσῆλθεν πάλιν vgl. 2, 1; zu πάλιν εἰς συν. 1, 21. 39. Der dort ausgeſprochenen Gewohnheit gemäß muß man vorausſetzen, daß es an einem Sabbate geſchah, wie auch V. 2 bemerkt wird. Marcus vermeidet wieder jede Angabe des Zuſammenhangs (Kloſterm., Weiß), denn καὶ πάλιν und εἰς συναγ. können keine enge Verbindung andeuten (Schegg), weil beide im Marcusevangelium gewöhnlich ſind. Matthäus (12, 9) reiht dieſe

[1] Aehnlich ſchon Janſen: ex eo enim quod filius hominis est dominus omnium quae ordinantur ad humanam salutem consequitur, eum etiam esse dominum sabbathi, quando ita hominum exigit utilitas. Maldonat ſtellt dieſer Folgerung ein non displicet gegenüber, a Lapide: τὸ itaque accipias non ut illativum, sed ut completivum pro denique.

* Der Artikel vor συν. fehlt ℵ B Tiſch.; Trg. [ ]; er iſt aus den Parallelen. Ebenſo παρετηροῦντο (A C* D Δ Lachm.) ſtatt παρετήρουν (ℵ B C³ L Tiſch., Trg.). ἐν vor τοῖς σαββ. (ℵ C D Tiſch.) könnte A B L Δ Lachm., Trg. nach Matthäus ausgelaſſen ſein. Das Futurum θεραπεύσει (A B C D L Lachm., Trg.) iſt beizubehalten. ℵ Δ Tiſch. θεραπεύει. κατηγορήσωσιν hat nur C D Lachm., Trg. (κατηγορήσουσιν) gegen ſich.

ilung der vorhergehenden Streitverhandlung an, Lucas (6, 6) verlegt sie
f einen andern Sabbat. ἐξηραμμένη = vertrocknet, ohne Circulation des
utes, von ξηραίνεσθαι = verdorren, vertrocknen, abmagern (9, 8). Das
rticip deutet an, daß die Krankheit nicht angeboren war. Das Verbum
nmt in diesem Sinne bei den Griechen nicht vor und ist Ausdruck der
ebräischen Pathologie" (Zach. 11, 17 de W.), aber ξηρός (Matth. 12, 10)
an Kräften schwach, wie eingeschrumpft kennen auch die Griechen. τὴν
ρα die Hand, d. h. eine bestimmte Hand, die von Lucas durch δεξιά näher
eichnet wird. παρατηρεῖν = beobachten in feindlicher Absicht, auflauern
idiose observare[1]. Das Subject ist zwar unbestimmt, aber selbstver-
ndlich, denn es können nur die Pharisäer angenommen werden (V. 6). εἰ mit
m Indicativ in indirecter Frage steht, wenn nach dem Sein von etwas gefragt
rd (ob? ob nicht? Winer 41, 4, 280; Krüg. 65, 1). Da es mit Ausnahme
s Nothfalles, der hier nicht vorlag, verboten war, am Sabbate zu heilen,
mußten die Pharisäer hoffen, Jesus selbst auf einer förmlichen Gesetzes-
bertretung zu ertappen. Deßhalb hat Marcus das ἐπηρώτησαν αὐτόν auf-
nommen und setzt zu θεραπεύσει das αὐτόν, um die Frage zu specialisiren.
das sie bei Matthäus durch die allgemeine Frage veranlassen wollten, hoffen
e bei Marcus ohne eigenes Zuthun zu erreichen. Maldonat setzt sogar die
öglichkeit, daß sie den Kranken in doloser Absicht herbeigebracht haben.

V. 3.* Ἔγειρε (vgl. 2, 9) εἰς τὸ μέσον stehe auf mitten hin, d. h. mitten
ter die Versammlung. Jesus verlangt dieß, weil er ihre Absicht durch-
aute und eclatant zeigen wollte, wie wenig er die Oeffentlichkeit zu scheuen
be[2]. Aus demselben Grunde läßt er sich hier wieder in eine Unterredung
1 (vgl. 2, 8 ff.), deren Erfolglosigkeit er voraussehen mußte. Aber indem
sus ihrer Buchstabengesetzesgerechtigkeit seinen Standpunkt der vernünftigen
esetzeserfüllung gegenüberstellt, kann er ihre Bosheit in ihrer ganzen Nacktheit
oßstellen. — V. 4. ἀγαθὸν ποιῆσαι (ℵ D Tisch.) und κακοποιῆσαι heißt:
utes und Böses thun = Wohlthaten und Uebles erweisen (wohl und wehe
n) oder: Wohlthun und Uebelthun, d. h. sittlich gut oder schlecht handeln.
steres liegt dem Zusammenhange näher, weil es sich um die Heilung eines
ranken handelt (die Alten, Theophyl., Erasm., Jans., W. Grimm, Schegg),
steres (Beda, Euthym. und die Neueren) muß aber jedenfalls darunter sub-
mirt werden, da sonst die Folgerung nicht concludent wird. Matthäus hat
fach καλῶς ποιεῖν. Denn bei einer Wohlthat kann es immer noch fraglich
n, ob sie nicht auf den folgenden Tag ohne Nachtheil verschoben werden
nnte, zu der Vollbringung des Sittlichguten ist man aber zu jeder Zeit ver-
lichtet. Die Entgegnung der Pharisäer, daß gut Handeln nichts Anderes

---

[1] Vgl. Luc. 20, 20. Polyb. 17, 3, 2: ἐνεδρεύειν καὶ παρατηρεῖν. 11, 9, 9. 5, 39, 1.
. 37, 12.

* Τῷ ἐξηραμμένην ἔχοντι τὴν χεῖρα (D) ist Conformation nach V. 1 und τῷ τὴν
ῥα ἔχοντι ξηράν (B L Verss. Lachm., Trg.) ist zu wenig bezeugt, obwohl die Umstellung
τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι (ℵ C* Δ Tisch.) grammatisch Correctur sein könnte.

[2] Die Alten betrachten die Erregung des Mitleidens als Motiv: ἔστησεν οὖν αὐτὸν
ον, ἵνα τῇ ὄψει αὐτοὺς ἐπικάμψῃ, ἵνα κατακλασθέντες τῇ θέᾳ τὴν πονηρίαν ἐκβάλωσι,
τὸν ἄνθρωπον αἰδεσθέντες, παύσωνται τῆς θηρωδίας. Euthym., Jans.; Theophyl. alle-
isch vom Verlassen der Sünde und Erwählen der Demuth.

heiße als den Sabbat halten (Schegg), hätte über das Ziel hinausgeſchoſſen, denn es fragte ſich eben, ob man nicht den Sabbat halten und Gutes thun könne. Der andern Deutung vom Wohlthun konnten ſie ja ebenſo leicht mit dem Hinweis auf das Geſetz antworten. Zu ἀγαθὸν ποιεῖν = recht handeln vgl. Matth. 19, 16; 1 Petr. 2, 15; 3, 11 und καλῶς ποιεῖν, zu ἀγαθοποιεῖν, das der Conformation nach κακοποιεῖν verdächtig iſt, = wohlthun, Wohlthaten ſpenden Luc. 6, 33. 35; Apg. 14, 17 t. vulg.; 1 Petr. 2, 20; 3, 17; Zeph. 1, 12; Num. 10, 32; Tob. 12, 14. Bei den Griechen kommt es nicht vor. Zu κακοποιεῖν = wehe thun iſt nur Luc. 6, 9 vorhanden, = ſchlecht handeln 1 Petr. 3, 17; 3 Joh. 11; häufig bei den Klaſſikern in demſelben Sinne. ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀποκτεῖναι; muß zunächſt wieder mit den alten Exegeten von dem leiblichen Leben genommen werden = das Leben retten oder (den Menſchen) umkommen laſſen[1]. Aber man kann wieder nicht dabei ſtehen bleiben, denn es handelt ſich gar nicht um die Rettung des Lebens, ſonſt hätten es die Phariſäer unbedingt für erlaubt erklären müſſen. Schon Lucas (6, 9: ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι) deutet die Rettuug der Seele für das ewige Leben an (Beda). Dazu konnte aber im Kranken und in ſeiner Umgebung durch die Heilung der Grund gelegt werden. Das Heilen iſt alſo ein gutes Werk, durch welches die Ehre Gottes und das Heil des Menſchen befördert wird. Ein ſolches Werk kann am Sabbate nicht verboten ſein. Marcus fügt hier allein bei: οἱ δὲ ἐσιώπων, um in dieſer letzten Erzählung von der Oppoſition deren auffällige Rathloſigkeit recht grell hervortreten zu laſſen und den Grund, warum ſie Jeſus nun auf andere Weiſe beikommen wollen, in ſeiner Erbärmlichkeit zu zeigen[2].

V. 5.* Περιβλέπεσθαι kommt im N. T. nur bei Marcus (9, 8; 10, 23; 3, 34; 11, 11) und in der Parallele Luc. 6, 10 vor. Die Griechen gebrauchen das Activ öfter und auch das Medium = ſich nach einer Perſon oder Sache umſehen. μετ' ὀργῆς mit Zorn, zornig, denn Jeſus wußte, daß ihr Schweigen keine Zuſtimmung bedeute, ſondern ſtatt ein Zeichen der Beſchämung und Reue, eine Veranlaſſung zum Haſſe ſein werde (vgl. Matth. 22, 46). Daher wollte Jeſus mit ſeinem, die Autorität verrathenden Blicke ſeine Ueberlegenheit fühlen laſſen. Weil συλλυπούμενος folgt, ſo iſt es möglich, daß er noch ein Zeichen der Anerkennung erwartete (Chryſ.[3], Weiß), doch iſt dieſe Folgerung nicht nothwendig, denn συνλ. kann auch den Grund für das ſtrafende περιβλ. μετ' ὀργῆς angeben[4]. Letzteres liegt mehr in der

---

[1] Ἄνθρωπον Euthym.; Fritzſche findet in ἀποκτεῖναι einen „aculeus“ gegen die Phariſäer, welche Jeſu nach dem Leben ſtrebten (V. 2) und ſetzt deßhalb vor ἢ ein Komma.

[2] Euthym.: οἱ δὲ ἐσιώπων, ἐλεγχόμενοι μὲν ὑπὸ τῆς ἀληθείας, ἐθελοκακοῦντες δέ.

* Σοῦ nach χεῖρα (ℵ A C D L Δ Lachm., Trg. [ ]) fehlt B E Mal. Tiſch. und iſt wahrſcheinlich aus den Parallelen. Für ἀποκατεστάθη (D) iſt ἀπεκατεστ. Lachm., Tiſch., Trg. zu leſen. ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη (C³ L) iſt aus Matthäus.

[3] Hom. in Matth. 40, 1: ὁ ἄλλος εὐαγγελιστής φησι, ὅτι καὶ περιεβλέψατο ταῦτα ἐρωτῶν, ὥστε καὶ τῷ ὄμματι αὐτοὺς ἐπισπάσασθαι.

[4] Ἐθελοκακοῦντες· διὸ καὶ περιεβλέψατο αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, ὥστε ἐντρέψαι συλλυπούμενος . . . πωρωθεῖσα γὰρ (καρδία) ὑπὸ τοῦ φθόνου, οὔτε ὄψιν ἐλεεινὴν ἐδυσωπεῖτο, οὔτε λόγον ἀναντίρρητον παρεδέχετο (Euth.).

bsicht des Marcus, der, an der Höhe des Conflicts angekommen, die Gegenitze einander schroff gegenüberstellen will. Während beim Beginne des Conicts noch der große Eindruck auf die Menge referirt wird (2, 12), schweigt die rzählung auch hierüber vollständig. Deßhalb möchte ich συνλυπ., dessen Präosition allerdings nicht den Affect des gesammten Gemüthes, sondern der Gemeinhaft, in welche das Gemüth mit dem Unglück anderer tritt (Meyer, Weiß), usdrückt, lieber von dem Mitgefühl, welches die Verstocktheit hervorrief (de olore indignantis W. Grimm), als vom Mitleiden (Meyer, Lange u. a.)[1] klären. Das Wort kommt im N. T. nur hier vor, bei den LXX Ps. 8, 21. Der Zorn als Affect war bei Jesus wie ein anderer Affect (Trauer, Mitleiden) möglich, denn es gibt auch einen Zorn heiliger Liebe. Das Moent der Rachsucht ist freilich bei dem Herrn zu negiren (Schegg), doch ist icht jede Beziehung auf das Object zu leugnen. Die gerechte Strafe hat esus den Pharisäern selbst wiederholt angedroht. Der von den Evangelisten ur hier erwähnte Zorn war ein kurzer Ausdruck des länger dauernden υνλυπούμενος, daher das Präsens und der Aorist (περιεβλέψατο). Zu dem oppelten Augment in ἀπεκατεστάθη vgl. Winer 12, 7, 69; Krüger 28, 4, 11. πώρωσις Verhärtung, Verstockung (πωρόω verhärten, hart machen XX Job 18, 7) nach Röm. 11, 25; Ephes. 4, 18. Die Vulgata übertzt caecitas cordis, aber diese Bedeutung läßt sich weder etymologisch och sachlich nachweisen, denn die Ableitung einiger Grammatiker von πωρός lind[2], ist unhaltbar, weil πωρός nicht erweislich, sondern eine Verwechsung mit πηρός ist, das aber für sich allein auch nicht = blind, sondern = unglücklich, verstümmelt, debilis ist (Curtius S. 256) und erst durch en Zusatz ὄμμασι die Bedeutung blind erhält[3]. Vielmehr ist πώρωσις von πῶρος Tuffstein (Marmorstein, Stalaktit, Verhärtung) abzuleiten (Jansen, Jaff., Fritzsche, Schegg, W. Grimm u. a.) und metaphysisch = Verstocktheit u erklären. Diese hat ihren Sitz im Willen[4].

V. 6.* Εὐθύς weil der Haß auf das Höchste gestiegen war. Ueber die Herodianer als eine politische, antirömische Partei vgl. Matth. S. 452 f.

---

[1] Schegg führt nach H. Stephanus die drei Bedeutungen auf: 1) condoleo, conolesco, h. e. alterius dolore moveor. Plat. de rep. 5, 462 D E. Aelian 7, 3. 2) Beileid bezeugen Ps. 68, 21. Herod. 6, 39. 9, 94. Polyb. 7, 3, 2. 3) misereor; συλλυπούμενοι τῷ πάθει. Letztere Bedeutung zieht er in den Stellen aus Herodot und Aelian in Abrede, aber sicher geht aus denselben hervor, daß die Präposition σύν sich auf die zu bemitleidenden und nicht auf das Betrübtsein aller Gutgesinnten, die anwesend waren (Schegg), zu beziehen ist.

[2] Hesych.: πεπωρωμένοι, ἐσκληρωμένοι, τετυφλωμένοι. Suidas.

[3] Lobeck technol. p. 70, 42: πωρός von πάω, dem Stammwort von πάσχω, παθεῖν, davon auch πηρός: daher ταλαίπωρος = τλητπαθής. Hesych.: πωρός = ταλαίπωρος.

[4] Fritzsche: si callus *menti* obducitur, mentis acies obtunditur tantaque eorum est, qui πεπωρωμένην habent τὴν καρδίαν, tarditas, ut verum non perspiciant (Marc. 6, 52. 8, 17. Joh. 12, 40. 2 Kor. 3, 14); sin *animo*, animus contrahit vitium, ut qui ἐπωρώθησαν nullum habeant sensum honesti. Item ἡ πώρωσις et de obdurata mente, h. e. de stoliditate (Ephes. 4, 18) dicitur, et de durato animo, i. e. de improbitate ut h. l.

* Statt ἐποίουν (A It. Vulg. Lachm.) lesen ἐδίδουν B L Trg., ἐποίησαν ℵ C Δ Tisch. Der Aorist scheint Correctur und ἐποίουν für das auffallende ἐδίδουν gesetzt zu sein.

Marcus erwähnt dieſelben ſchon hier, weil er in dieſer Verbindung der Phariſäer mit den Herodianern eine Steigerung der Feindſchaft andeuten will. Ueberhaupt nennt er ſie öfters (12, 13; 8, 15), was ſeinen Grund darin haben wird, daß er noch mehr als Matthäus und nach einer andern Seite die Feindſchaft und Ohnmacht der Parteien nachweiſen will. Da zu jener Zeit der Haß gegen die Juden in Paläſtina in Rom ſehr groß war, ſo konnte dem Chriſtenthum wegen ſeines Urſprungs in Paläſtina kein Vorwurf gemacht werden[1]. συμβούλιον διδόναι kann nur mit der andern Lesart συμβ. ποιεῖν (Griechen: συμβουλὴν ποιεῖν, ποιεῖσθαι) einen Beſchluß veranlaſſen, faſſen erklärt werden. Das Imperfect zeigt entweder die Länge der Berathung oder die Thatſache an, daß von jetzt an ſich ſolche Berathungen öfters wiederholt haben. ὅπως iſt Finalpartikel: auf daß, nicht: wie. Es hat, wie auch ſonſt im N. T. nach den Präterita, den Conjunctiv nach ſich (Win. 41, 1, 270; Krüg. 54, 8). Derſelbe iſt mehr poſtulirend, bezeichnet einen vorgeſteckten Zweck, der Optativ die Abſicht, deren Erreichung als dem Subjecte vorſchwebend zu denken iſt[2]. Nach der Anſicht der Phariſäer hatte Jeſus ganz offen und abſichtlich das Sabbatgebot verletzt und damit das Leben verwirkt (Exod. 31, 13—17). Ja ſie wollten ſich nicht einmal mehr darauf berufen, ſondern ihn wie einen gemeinſchädlichen Verbrecher auf irgend welche Weiſe aus dem Leben ſchaffen. Lucas hat durch διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσωσιν τῷ Ἰησοῦ den Vorgang weſentlich gemildert.

II. Ausſonderung und Bekehrung der neuen Gemeinde.

3, 7 — 6, 13.

Das Volk hatte ſich zwar empfänglich erwieſen, war aber bis jetzt an dem äußeren Eindrucke der Lehre und Wunder haften geblieben und von den leitenden Parteien ganz in den Hintergrund gedrängt worden. Dieſe ſelbſt ſind in ihrer böswilligen Oppoſition ſchnell bis zum Beſchluſſe der Hinrichtung gelangt. So hat Marcus alles vorbereitet, um zur Darſtellung der Scheidung zwiſchen Empfänglichen und Unempfänglichen, der Gründung der neuen Gemeinde fortſchreiten zu können. Derſelbe Gedanke tritt bei allen drei Synoptikern zu Tage, aber bei Matthäus iſt der ſtufenmäßige Gang theilweiſe verwiſcht, weil er die Ausſendungsrede weiter vorgerückt und die Feindſchaft der Phariſäer mehr vom Geſichtspunkte der Verurtheilung durch den Meſſias als von dem der innern Entwicklung des meſſianiſchen Werkes behandelt hat. Von jetzt an bewegen ſich die beiden Evangeliſten wieder mehr parallel

[1] Eine etwas andere Erklärung für die frühere Zeit ſiehe Aberle, Einleitung S. 55 ff. Grimm (Einh. S. 523 Anm. 4) glaubt, Marcus habe damit den Juden(chriſten) den Anſtoß nehmen wollen, daß der Meſſias unter ſeinem Volke ſo viel Haß und zuletzt den Tod fand. Leben Jeſu-2, 726 erkennt er in der Verbindung der Phariſäer mit dieſen Feinden Iſraels, den natürlichen Freunden und Parteigängern Roms, ſchon ein Zeichen der Bereitwilligkeit, ihren Meſſias auch den Heiden auszuliefern.

[2] Von den griechiſchen Hiſtorikern bevorzugen Herodot und Thukydides in Abſichtsſätzen, welche in die Erzählung verflochten ſind, den Conjunctiv, Xenophon den Optativ (Bäuml. 598 Anm.).

neben einander, während Lucas, der nun die Bergrede einreiht, größtentheils seine eigenen Wege geht. Den Mittelpunkt dieses Abschnittes bilden die Jünger, denn durch ihre Auswahl (3, 13—19) werden sie als die Gehilfen Jesu in der Predigt und Wunderthätigkeit für weitere Kreise bestellt und durch die Aussendung (6, 7—13) treten sie das ihnen verliehene Amt förmlich, wenn auch vorerst probeweise an. Diese Einrahmung des Abschnittes durch zwei wichtige Ereignisse aus dem Apostelkreise läßt vermuthen, daß auch das Uebrige eine besondere Beziehung auf die Jünger habe. Wohl erscheint Jesus wieder überall mitten in seiner Volkswirksamkeit, aber diese ist jetzt Veranlassung für die Ausscheidung eines engeren und engsten Kreises. Bald stellt es sich heraus, daß die wirkliche Hingabe an Jesus nicht in gleichem Verhältnisse zu der Größe des Volksandranges steht. Marcus hat hier nicht bloß das Streben, Schatten und Licht in der Wirksamkeit Jesu künstlerisch zu gruppiren (Hilgenf.), noch kann die Auslassung der Bergpredigt auf die Anordnung gewirkt haben (Baur, Ew.), sondern Marcus wollte seinen Lesern in einfachen, aber schönen Bildern den zur Gründung der neuen Gemeinde neben der alten Synagoge führenden Gang der messianischen Thätigkeit darlegen, in welcher die Jünger das Hauptobject ausmachen. Sie bilden den lästernden Pharisäern und den Blutsverwandten gegenüber das geistig-ethische Reich, verstehen die Parabeln über seine Entwicklung (3, 7—4, 34) und sind die auserlesenen Zeugen der Wirksamkeit Jesu (4, 35—5, 43).

A. Die wahren Jünger Jesu.

3, 7 — 4, 34.

Dieser Abschnitt zerfällt in zwei Unterabtheilungen 3, 7—35 und 4, 1—34. In der ersten wird nach einer Einleitung die Constituirung der neuen Gemeinde durch die Apostelwahl berichtet (3, 13—19) und die Stellung derselben zu den verstockten Pharisäern und den um das äußere Wohl des Herrn besorgten Blutsverwandten dargelegt (22—30; 20. 21; 31—35). In der zweiten Unterabtheilung aber beginnt Jesus den Unterricht der Jünger über die Geheimnisse des Reiches Gottes, welche die Gegner des Herrn und die große Menge nicht verstehen können, so daß die neue Gemeinde immer mehr zu einem abgesonderten Kreise herangebildet wird.

§ 19.

Die Apostelwahl.

3, 7—19 (Luc. 6, 12—16).

Marcus schickt dem Berichte über die Apostelwahl eine Schilderung des großen Zulaufs, welcher nach Abweisung der feindseligen Parteien wieder eingetreten war, voraus, um die Nothwendigkeit der Auswahl von Gehilfen zu motiviren und ihre Bedeutung in's Licht zu setzen. Matthäus übergeht die Apostelwahl ganz und bringt nur anläßlich der ähnlich begründeten Aussendung (9, 35—38) nachträglich das Apostelverzeichniß (10, 2—4). Dagegen hat

er ſchon in der Bergpredigt auf den Beruf der Apoſtel hingewieſen (5, 13 bis 16) und widmet c. 14—20 faſt ganz der Unterweiſung und Organiſation der Jünger, ſo daß dieſe als ein wohlorganiſirtes unter ein gemeinſames Oberhaupt geſtelltes Collegium erſcheinen, welchem die Leitung der neuen Stiftung anvertraut iſt. Dieſe ſcharfen Contouren ſind bei Marcus überall verſchwunden, nur die Erwählung der Apoſtel ſelbſt hat er angeführt. Kann man kaum anders vermuthen, als daß er jene Organiſation mit Rückſicht auf die heidenchriſtlichen (römiſchen) Verhältniſſe weggelaſſen hat, ſo wird man auch die Motivirung der Apoſtelwahl ebenſo zu taxiren haben. Die Apoſtel erſcheinen vor allem als Gehilfen des Herrn in der religiös-ſittlichen Belehrung und Erziehung des Volkes, deren Dienſte durch den neuen Andrang des Volkes nothwendig gemacht und nach dem Hingang des Herrn für den Beſtand des neuen Gottesreiches unentbehrlich ſind. Um die Apoſtel als die vom Herrn beſtellten Verkündiger des Evangeliums darzuſtellen, erzählt Marcus die Apoſtelwahl ausdrücklich, obwohl er die Berufung einzelner Apoſtel ſchon berichtet hat. Deßhalb iſt „dieſe förmliche Inſtallation“ (Saunier S. 64) durchaus nicht unnöthig, aber hat doch nicht die Bedeutung einer „amtlichen Ordnung und Verfaſſung“ (Kloſterm. S. 71; auch J. Grimm S. 526. 529).

V. 7.* Ἀναχωρεῖν iſt Lieblingswort des Matthäus und hat häufig die Nebenbedeutung des Ausweichens, Entweichens. Auch in der Parallele (12, 15) iſt ἀνεχώρησε ſo gebraucht, da es durch ὁ Ἰησοῦς γνούς motivirt iſt. Marcus hat das Wort nur hier. Wäre das Verhältniß umgekehrt, ſo müßte ſicher Matthäus es aus Marcus entlehnt haben. In unſerem Falle könnte man noch hinzufügen, daß ἀνεχ. in dieſem Sinne nur bei Matthäus am Platze iſt, weil er die Entfernung Jeſu als ein Entweichen auffaßt[1]. Bei Marcus kann wegen πρὸς τὴν θάλασσαν nur die Abſicht maßgebend geweſen ſein, dem unfruchtbaren Gezänke mit den Phariſäern auszuweichen und ſich dem empfänglicheren Volke wieder zu widmen, von welchem wenigſtens einzelne gewonnen werden konnten. Dieß geſchah aber nicht, weil Jeſus die Anſchläge der Phariſäer und Herodianer nicht kannte (Weiß), ſondern weil er ſie nicht fürchtete, aber auch nicht herausfordern wollte[2]. Das Aufſehen der großen Menge widerſpricht dem nicht (Saunier S. 63), denn Jeſus hat die Menge

* Μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ iſt vor ἀνεχώρησεν zu ſtellen (ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). πρός iſt doch zu gut bezeugt, εἰς D Lachm., Tiſch. ἠκολούθησαν iſt mit ℵ C Δ Tiſch. beizubehalten, da ἠκολούθησεν (A B L Lachm., Trg.) leichter nach πλῆθος conformirt wurde. αὐτῷ (A Lachm.) iſt wegzulaſſen (aus Matthäus). Ob ἠκολ. vor Ἰουδαίας (A B L Lachm., Trg.) oder hinter dasſelbe (ℵ C Δ Tiſch.) zu ſetzen ſei, iſt zweifelhaft, denn es kann zwar die Verbindung des ἀπὸ τῆς Ἰ. mit ἀπὸ τῆς Γ. den Emendatoren näher gelegen ſein, aber ἀπὸ τῆς Ἰ. konnte doch auch wegen der folgenden Specialiſirung nachgeſtellt werden.

[1] Victor: καὶ Ἰησοῦς ἀνεχώρησε ὑπὲρ τοῦ μὴ βιάζεσθαι τὴν τοῦ πράγματος φύσιν· ὅπερ ἦν ἐν τῷ παρεῖναι μὲν τοῖς πολεμοῦσι, μὴ πάσχειν δὲ ὑπ' αὐτῶν· ἅμα δὲ καὶ αὐτοῖς ἐκείνοις ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται, χαρίζεται, μὴ θᾶττον ἐνόχους τῇ Χριστοφανίᾳ γενέσθαι. Theophyl., Beda: quasi homo fugiens persequentium insidias.

[2] Auguſt. de cons. evv. 2, 26, 83: ordinem sane rei gestae videtur Marcus aliquantulum tenuisse, qui dicit Jesum cognita maligna adversum se dispositione Judaeorum secessisse ad mare cum discipulis. Fritzſche.

ıicht aufgeſucht und wäre durch dieſelbe vor den Anſchlägen ſeiner Gegner ıeſchützt geweſen. μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ fügt Marcus bei, weil er über- ıaupt die Jüngerbegleitung hervorhebt[1], ſodann weil er im Folgenden die Apoſtelerwählung erzählt und vielleicht auch, um den Gegenſatz zu den Φα- ıισαῖοι μετὰ τῶν Ἡρωδιανῶν zu betonen (Kloſt.), aber nicht als Schutz gegen ıie Feinde. Die Jünger ließen ſich durch die Nachſtellungen der Feinde im Vertrauen zu ihrem Meiſter nicht wankend machen. Daher iſt auch aus exe- ıetiſchen Gründen die kritiſch geſicherte Voranſtellung des μετὰ τῶν μ. zu ver- angen. Der Einwand Fritzſche's: nullum est in hoc pondus repositum, ıt Jesum cum discipulis ad mare Galilaeae secessisse compertum nobis ıit beruht auf einer falſchen Anſchauung über die Compoſition des Evangeliums. ließt man εἰς τὴν θάλασσαν, ſo iſt dieß zu erklären: gegen das Meer hin, um Meer (6, 45; 7, 31; Joh. 9, 11; Polyb. 1, 38, 40). Die Griechen verbinden ἀναχωρεῖν auch mit εἰς τοὐπίσω. ἠκολούθησαν zeigt die Begleitung ın, während ἦλθον V. 8 das bloße Kommen bezeichnet. Deßhalb iſt nach Ἰορδάνου zu interpungiren (Fritzſche, Trg.). Weil aber die Gegenüberſtellung: ıie Galiläer folgten ihm, die von Judäa kamen zu ihm, dadurch angezeigt iſt, o iſt exegetiſch eher die Tiſchendorf'ſche Lesart vorzuziehen und V. 8 als veitere Aufzählung ohne Eintheilungsprincip anzuſehen. — V. 8.* ἀπὸ Ἱε- ıοσολύμων iſt eine nähere Beſtimmung zu ἀπὸ τῆς Ἰ. und deßhalb καί einfach = und oder auch, aber nicht = beſonders (inprimis). Jeruſalem wird egelmäßig hervorgehoben (Matth. 4, 25; Luc. 6, 17; Joel 4, 1; Jer. 4, 3; Zach. 2, 2), weil es der Mittelpunkt der Theokratie war. Gerade hier war ıieß von Bedeutung, um zu zeigen, daß trotz des Widerſpruches der religiöſen Leiter das anſpruchsloſe Auftreten des Herrn ſelbſt bis Jeruſalem hinauf ſeine Wirkung ausgeübt hatte. Darin iſt auch der Grund der umſtändlichen Auf- ührung des Evangeliſten zu ſuchen. Ἰδουμαία kommt im N. T. nur hier ıor und bezeichnet die zwiſchen dem ſüdlichen Paläſtina und dem peträiſchen Arabien gelegene Gegend, welche früher הַר שֵׂעִיר genannt von Eſau oder Edom (Gen. 36, 8. 30) und ſeinen Nachkommen bewohnt war (Joſ. 15, 1. 21; 11, 17; 12, 7; Joſeph. c. Ap. 2, 9). Die Edomiter wurden ſchon ıon David bekämpft (2 Sam. 8, 14) und unter Hyrkan I. (135—106 a. Chr.) ntgiltig der jüdiſchen Herrſchaft unterworfen und zur Beſchneidung gezwungen Joſ. Antt. 13, 9, 1. B. J. 1, 2, 6). Die Römer hatten den Idumäer Antipater dem Könige Hyrkan II. zur Procuratur an die Seite geſtellt. Der Sohn desſelben, Herodes d. Gr., erhielt im J. 40 a. Chr. die Herrſchaft

[1] Kloſtermann S. 69: Marcus wolle hier und im Folgenden nicht ſchildern, was Jeſus erlebt hat, als er ſich meerwärts wandte, ſondern was die Jünger, welche er u Apoſteln ernannte, an Jeſus erlebten und ſehen mußten, als er ſie beſtellte. Aehnlich ıie Marcus im erſten Abſchnitte aus dem Bewußtſein des Petrus heraus deſſen erſte rlebniſſe in der Gemeinſchaft Jeſu erzählte, berichte er hier aus dem Bewußtſein der poſtel, unter welchen Umſtänden ſie zu Apoſteln beſtellt ſind, „nämlich unter ſolchen, die ren Herrn und Meiſter als einen wegen ſeiner Anſprüche auf göttliche Auctorität von en Leitern des Volkes Verfolgten . . . hinſtellen."

* Οἱ vor περὶ Τύρον iſt nach ℵ*°BCLΔ Tiſch., Trg. zu ſtreichen, ſtatt ἀκούσαντες ACL) iſt ἀκούοντες (ℵBΔ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen. ἐποίει (ℵACDΔ Lachm., iſch.) iſt beizubehalten; ποιεῖ BL Trg.

über Paläſtina, welche nach ſeinem Tode im J. 4 a. Chr. (= 750 ab urb.)[1] unter ſeine Söhne vertheilt wurde. Von dieſen regierte zur Zeit der öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu noch Herodes Antipas über Galiläa und Peräa. Die Edomiter wurden trotz der aufgezwungenen Beſchneidung nie als ebenbürtig angeſehen und ihre Erwähnung an unſerer Stelle konnte ein Hinweis auf das Herbeiſtrömen der halbheidniſchen Bevölkerung ſein. Zu πέραν τοῦ Ἰορδάνου = Peräa vgl. Matth. 4, 15 (S. 148 f.). Auch dort fehlt der Artikel wie ſonſt bei den Namen von Ländern (Winer, 19, 114). Mit dem Artikel wurde auch ἀπό weggelaſſen, da die Präpoſitionen bei Verbindungen mit καί vor Eigennamen nicht wiederholt werden müſſen (Winer, 50, 7, 391) und ἀπό hier vor dem ſubſtantivirten präpoſitionellen Ausdruck etwas hart geweſen wäre. περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα ſteht wie πέραν τοῦ Ἰ. als ein Begriff = die Umgegend von Tyrus und Sidon. Mit dem Weglaſſen des Artikels wird die Beziehung auf die dort ſeßhaften Juden von ſelbſt beſeitigt. Der Ausdruck iſt ohne Reſtriction zu nehmen. Vergleicht man damit Matth. 11, 21 ff. (S. 313), ſo läßt ſich auch hierin der univerſelle Charakter nicht verkennen[2]. Die Bewohner von Tyrus und Sidon haben alſo in der That Jeſus zum Theil gehört, was aber Matth. 11, 21 nicht im Geringſten widerſpricht (ἐν Τύρῳ καὶ Σιδῶνι). πλῆθος πολύ ſchließt die Aufzählung ab, welche mit πολὺ πλῆθος begonnen hat. Die Stellung von πλῆθος iſt beachtenswerth, dort (V. 7) ſchlägt die Größe der Volksmaſſe, hier der Begriff der von den verſchiedenſten Orten herbeigeſtrömten Menge vor (Meyer). πλῆθος πολύ bezieht ſich nämlich auf alle aufgezählten Diſtricte, von welchen große Schaaren herbeigeſtrömt ſind. Nach der bisherigen Darſtellung des Marcus kann das Gerücht von den Wundern nicht das einzige Motiv geweſen ſein, aber das Hauptmotiv muß es gebildet haben. Gerade darin, daß die Menge immer mehr das natürliche Verhältniß zwiſchen Lehre und Wunder umkehrte, lag der Grund, warum ſo viele nicht zur richtigen Erkenntniß gelangten und ein kleines Häuflein empfänglicher Seelen ausgeſchieden werden mußte.

V. 9. Ἵνα dient zur Umſchreibung der Infinitivconſtruction; in der ſpäteren Gräcität häufig bei den Verben des Bittens und Verlangens, des Befehlens und Anweiſens (Winer 44, 8, 315; Buttm. S. 204 f.). προσκαρτερεῖν = bei etwas verharren, von Perſonen mit dem Dativ der Sache = einer Sache fortwährende Aufmerkſamkeit zuwenden; von Sachen mit dem Dativ der Perſon = für jemanden immerwährend bereit ſein. So hier allein im N. T.[3] Die Jünger mußten dafür ſorgen, daß ſich Jeſus, ſobald er es für nothwendig fand, auf ein Schiffchen zurückziehen konnte. Das Fahrzeug gehörte wahrſcheinlich dem Petrus. Uebrigens wurde der See noch in der letzten Periode des jüdiſchen Gemeinweſens von 230 Schiffen mit je vier Mann befahren (Joſ. B. J. 2, 21, 8). διὰ τὸν ὄχλον wird durch den

---

[1] Rieß, Das Geburtsjahr Chriſti 1880, nimmt 753 an.

[2] Euthym.: καὶ οὐχ Ἑβραῖοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀλλόφυλοι, Ἰδουμαῖοι καὶ Τύριοι καὶ Σιδώνιοι. Καὶ οἱ μὲν ἀλλογενεῖς ἤρχοντο πρὸς αὐτόν· οἱ δὲ συγγενεῖς Ἰουδαῖοι μᾶλλον ἐρχόμενοι πρὸς αὐτοὺς ἐδίωκον αὐτόν. Theophyl., Beda, Janſ., Schegg.

[3] Euthym. ſchwächt ab: ἀντὶ τοῦ ὑπηρετῇ. Ebenſo die Vulg.: ut navicula sibi [illegible] dann deservirent (Beda, Pſeudo-Hier.), wo die Jünger Subject ſind.

Absichtssatz erklärt. Jesus wollte sich im Nothfall gegen den ungestümen Andrang des Volkes schützen (Euthym.). Die Absicht, vom Schiffe aus zu predigen ist nicht angedeutet und wird auch V. 10 nicht bestätigt, wenn auch nicht ausgeschlossen. — V. 10. Statt des Aorists ἐθεράπευσεν würde man das Imperfect erwarten, das auch einige Handschriften lesen (K Π It. Vulg.), doch bezeichnet der Aorist den Zeitmoment, in welchem Jesus viele heilte. Für das Plusquamperfect braucht man ihn nicht zu erklären (Fritzsche), denn wohl würde dadurch die Begründung für das Bereithalten des Schiffes einleuchtend, aber bei dem großen Zudrange wußte Jesus schon während des Heilens, daß er in's Gedränge kommen könne. ἐπιπίπτειν τινί auf einen hinfallen, hinstürzen = irruere in, nicht procidere (Beda), das προσπίπτειν voraussetzen würde (5, 33; 7, 25). ὅσοι = alle welche (Matth. 14, 36 S. 359). μάστιξ = Geißel, metaphorisch Uebel, Unglück, Krankheit (5, 29. 34; Luc. 7, 21; 2 Macc. 7, 37; 9, 11). In dem Glauben, daß die bloße Berührung zur Heilung genüge, zeigt sich der Fortschritt des großen Vertrauens bei dem Volke (Jans.). — V. 11.* ὅταν mit dem Indicativ des Präsens oder Futurums kommt hier und da bei ältern Schriftstellern, öfter bei Späteren vor, dagegen ist der Indicativ des Präteritums hier auffallend. Die Griechen würden ὅτε, ὁπότε mit Optativ setzen [1]. Der Indicativ erklärt sich daraus, daß der Nachdruck auf ὅτε gelegt und ἄν nur zur Bezeichnung der unbestimmten Zeitangabe hinzugefügt wurde: wann sie ihn etwa ansichtig wurden (Winer 42, 5, 290.) Aehnlich steht ὅσοι ἂν ἥπτοντο (ἥψαντο) Marc. 6, 56 (Gen. 38, 9; Exod. 17, 11; Num. 11, 9). προσπίπτειν τινί = vor einem niederfallen, um Schonung zu erlangen (5, 33; Luc. 8, 28. 47; Apg. 16, 29); zum Zwecke der προσκύνησις, um Hilfe zu erlangen (ἐπιγινώσκουσι διὰ τῆς προσκυνήσεως Vict.) steht es nur Marc. 7, 25 mit πρὸς τοὺς πόδας τινός, aber oft bei den Klassikern (Pass. 2, 1216, 2) [2]. Da in den Besessenen die als Subjecte eingeführten unreinen Geister handelten, für diese aber von Jesus keine Erlösung, sondern nur eine Verstoßung zu erwarten war, so konnten sie weder Jesus aufsuchen noch von ihm Heilung verlangen. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ist im eigentlichen Sinne zu nehmen (5, 7). Denn für heidenchristliche Leser hätte die Bedeutung: Messias besonders hervorgehoben werden müssen, wie Lucas 4, 41 dem σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ das ὅτι ᾔδεισαν, τὸν Χριστὸν αὐτὸν εἶναι folgen läßt. Auch Matthäus, bei dem man am ehesten υἱὲ Δαυεὶδ (19, 29) erwarten würde, hat 8, 29 die Anrede υἱὲ τοῦ θεοῦ. Den Dämonen gegenüber kam eben die Macht Gottes zur Geltung [3], den

---

* Die Singulare ἐθεώρει (A), προσέπιπτεν (E H al.), ἔκραζε sind Correcturen nach πνεύματα. Dasselbe scheint auch λέγοντα zu sein, doch ist es auffallend, daß λέγοντες sich nur ℵ D K Tisch. findet. Es könnte also auch nach ἐθεώρουν corrigirt sein, indem die Geister als persönliche Wesen gedacht werden.

[1] Krüg. 65, 7, 3. Bäuml. 614. Fritzsche: soloecismi non mediocris reum esse Marcum.

[2] Euthym.: προσέπιπτον καὶ ἀνεκήρυττον ... τοῦτο μὲν τὴν ὑποταγὴν δηλοῦντες καὶ ἄκοντες, τοῦτο δὲ καὶ ὑπὲρ τοῦ μὴ βασανισθῆναι δεόμενοι.

[3] Im weiteren Sinne kommt der Ausdruck im A. T. öfters vor. Aus 2 Sam. 7, 14. Ps. 2, 7 sollen die Juden für den Messias denselben abgeleitet haben (Henoch 105, 2. Langen, Das Judenthum S. 432. W. Grimm Lex. S. 441, 2). Doch ist der Beweis

Kranken gegenüber die Barmherzigkeit des Erlöſers, des Meſſias. — V. 12.* Zu dem Verbote vgl. 1, 25. 34. Der Hauptgrund war die Rückſicht auf die ſchwache Erkenntnißkraft der Menge, welche vorzeitig auf falſche Bahnen gerathen konnte, wodurch der Rückſchlag bei der Kreuzigung noch ſtärker geworden wäre. Die Rückſicht auf die feindlichen Phariſäer (Victor[1], Euthym. u. a., auch Ewald) hängt mit dem erſten Grunde zuſammen. Da Matth. 12, 15 dasſelbe Verbot an die Geheilten gerichtet iſt, ſo kann der Charakter der unreinen Geiſter nicht den Ausſchlag gegeben haben (Beda).

V. 13. Zu εἰς τὸ ὄρος ſiehe Matth. S. 160. Da ſich Jeſus am Meeresufer befand, ſo läßt ſich nicht angeben, welcher Berg es geweſen iſt. Am einfachſten wäre es τὸ ὄρος allgemein von der Berghöhe im Gegenſatze zu dem Meeresufer zu erklären (Weiß), wenn dasſelbe bei den andern Synoptikern nicht ſo oft ohne dieſen Gegenſatz vorkäme. Das Beſteigen des Berges geſchah, um ſich dem Gedränge des Volkes zu entziehen (Luc. 6, 12: προσεύξασθαι). προσκαλεῖσθαι iſt aber nicht eine aus dem Herbeirufen der Zwölfe Matth. 10, 1 gewordene „myſteriöſe Vocation" (Keim), ſondern hat dieſelbe Bedeutung wie bei Matthäus = zu ſich herbeirufen. Der Unterſchied zu Matthäus tritt erſt in οὓς ἤθελεν αὐτός hervor, wofür Matthäus τοὺς δώδεκα ἀποστόλους hat, weil er die Auswohl der Apoſtel übergeht. Marcus mußte dieſelbe berichten, da er für heidenchriſtliche Leſer die Berechtigung der Jünger, das Werk Jeſu fortzuſetzen, nachzuweiſen hatte, ohne wie Matthäus, die eigentliche Organiſation erwähnen zu können. οὓς ἤθελεν αὐτός zeigt denn auch, daß die Berufung der Apoſtel von der Willensentſcheidung des Herrn abhing (Joh. 15, 16). Doch folgt nicht daraus, daß Jeſus nur die Zwölfe zu ſich rief (Keim, Weiß), denn ἐποίησε δώδεκα läßt es unentſchieden, ob er nur dieſe zu ſich berufen habe. Die Andeutung der 70 Jünger (Schegg) iſt freilich auch unſicher. Daß Jeſus diejenigen kannte, welche er wollte, verſteht ſich von ſelbſt. Wenn ſich trotzdem ein Judas unter denſelben befand und Jeſus das Endſchickſal desſelben wußte, ſo iſt anzunehmen, daß derſelbe zur Zeit der Erwählung von dieſer ſittlichen Dispoſition noch weit entfernt war und alſo nicht berufen wurde, damit er ſeine ſchreckliche Rolle ſpiele, ſondern, obwohl dieß vorausgeſehen wurde. Ueberall muß ja im Plane der göttlichen Vorſehung auch das Böſe im Dienſte des Guten wirken und wird deßhalb vor der Ernte nicht ausgerottet[2]. Mit καὶ ἀπῆλθον wird die Bereitwilligkeit der

hiefür aus dem N. T. nicht ſicher. Weder Matth. 16, 16 noch 26, 63 reichen dafür aus, weil im erſten Falle die Antwort Jeſu den übernatürlichen Urſprung der Erkenntniß andeutet, und im anderen Falle vom Hohenprieſter der Glaube der Jünger Jeſu vorausgeſetzt wird. Nur Joh. 1, 50 könnte dagegen ſprechen, aber beim Johannesevangelium darf man nicht vergeſſen, daß die Reflexion vorwiegt. Eine damalige theologiſche Sacherklärung (Schegg) für Meſſias war es nur in chriſtlichen Kreiſen.

* Statt ποιήσωσιν leſen B² D L Tiſch., Trg. ποιῶσιν, das nach ἐπετίμα in ποιῇ verwandelt, aber auch durch Ausfallen des ης entſtanden ſein kann. Für φανερὸν αὐτόν iſt αὐτὸν φανερόν (ℵ B C D Δ Tiſch., Trg.) zu leſen.

[1] Ἵνα μὴ τῶν γραμματέων καὶ Φαρισαίων ἐπὶ πλεῖον διεγείρωσι τὴν μανίαν καὶ τὰς ὀργὰς καὶ τὸν φθόνον ἐκκαύσωσι· ταμιευόμενος τὸ παθεῖν κατὰ τὸν ὡρισμένον ὑπ' αὐτοῦ καιρόν.

[2] Victor: εἰ καὶ τὸν Ἰούδαν ἑκουσίως προεῖλετο, ἵνα δείξῃ ὡς οὐ φύσει εἰσὶ σωζόμενοι

Gerufenen ausgeſprochen. Sie verließen den Platz, wo ſie waren und kamen zu Jeſus [1]. So haben ſie überhaupt ihre bisherige Stellung verlaſſen und ſich ganz an Jeſus angeſchloſſen. — V. 14.* ποιεῖν τινά τι = jemanden zu etwas machen, beſtimmen, einſetzen (καθιστάναι, τιθέναι vgl. Bäuml. 438. Paſſ. 2, 975, 1). Hier iſt der zweite Objectsaccuſativ in einen Satz umgewandelt nach Analogie des hebräiſchen להיות . . וישם (vgl. Gen. 45, 9; Ex. 2, 14; Delitzſch, Zeitſchr. f. luth. Theol. 1876 S. 406). εἶναι μετά τινος mit einem ſein, bei einem verweilen (5, 18; Matth. 17, 17; Luc. 6, 3; Joh. 3, 26 u. a.) kann hier nur von dem beſtändigen Verbleiben in der Begleitung des Herrn verſtanden werden. Indem Marcus allein dieß als den erſten Zweck der Apoſtelwahl bezeichnet, ſcheidet er die Zwölfe beſtimmt von andern, nicht ſtändigen Begleitern aus und betont die Anweſenheit der Jünger bei den von ihm berichteten Vorgängen. ἵνα ἀποστέλλῃ bezieht ſich nicht auf eine unmittelbar folgende Ausſendung, ſondern bezeichnet allgemein den Zweck der Apoſtelauswahl (ἀπόστολοι). Die wirkliche Ausſendung fand erſt ſpäter ſtatt (6, 7). Matthäus 10, 5: τούτους τοὺς δώδεκα ἀπέστειλεν ὁ Ἰησοῦς iſt nur ein Beweis für die ſummariſche Darſtellungsart des erſten Evangeliſten, der die Apoſtelwahl als bekannt vorausſetzen konnte. Marcus hatte aber ein anderes Intereſſe für die Apoſtel. Folgte er auch nicht gerade dem Wunſche, das Apoſtelrecht der Zwölfe möglichſt früh und wo möglich doppelt und dreifach geheiligt zu ſehen (Keim), ſo wollte er doch zeigen, welche Aufmerkſamkeit Jeſus dieſem kleinen Kreiſe empfänglicher Jünger ſchenkte, welche beſtimmt waren, ſeinen Namen unter den Völkern zu verkünden. — V. 15.** καὶ ἔχειν ἐξουσίαν κτλ. iſt eine Weiterführung des κηρύσσειν, weil das Teufelaustreiben gleichfalls zum Berufe der Apoſtel gehörte (1, 39). Dazu brauchten ſie aber eine beſondere Macht [2], denn ſie ſollten, wie der Herr, die Beſeſſenen durch das bloße Wort heilen. Deßhalb iſt es weder von einer zu der Beſtimmung zu lehren nebenſächlich hinzukommenden Macht (Mey.) zu erklären, noch dem κηρύσσειν logiſch zu ſubordiniren, denn Jeſus ſandte ſie nicht bloß aus mit der Macht, Macht habend, ſondern er verlieh ihnen neben der Vollmacht zu predigen auch die Macht Teufel auszutreiben. Man erwartet den Infinitiv mit dem Artikel (τοῦ) [3], aber der Infinitiv allein wird zur Bezeichnung der Qualification auch nach Subſtantiven gebraucht (Krüg. 55, 3, 3) und beſonders dann, wenn das Subſtantiv in einer Redensart auftritt, der ein einfaches Verbum, das den Infinitiv bei ſich haben kann, ſynonym iſt (Krüg. 50, 6, 6); ἐξουσίαν ἔχειν hat zu ſehr die Bedeutung des δύνασθαι erhalten

---

καὶ ἀπολλύμενοι, ἀλλ' ἕκαστος ἑαυτὸν σωτηρίας ἢ ἀπωλείας ἀποδείκνυσιν ἄξιον· ὅτι γὰρ ᾔδει ὡς προδότης ἔσεται Ἰούδας, διδάσκει τὸ εὐαγγέλιον.

[1] Kloſtermann S. 70: eine Redensart, die bei Marcus (1, 35; 6, 32. 36; 14, 10) den Erzähler an den Ausgangspunkt des ἔρχεσθαι ſtellt. Marcus ſteht alſo mit ſeinem Bewußtſein nicht bei Jeſus, ſondern bei den Jüngern.

* Οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν (ℵ B C* Δ) iſt aus Lucas.

** Θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ (A C² D Verss.) iſt aus Matthäus (10, 1), obwohl dort der Singular ſteht.

[2] Victor: δοὺς αὐτοῖς δύναμιν (τοῦτο γὰρ ἡ ἐξουσία). Euthym.

[3] Euthym.: ἐξουσίαν δὲ νόει τὴν δύναμιν τοῦ θεραπεύειν τὰς νόσους καὶ ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.

(2, 10; Apg. 9, 14). Bei der Ausſendung der Apoſtel nennt Marcus nur die ἐξουσίαν τῶν πνευμάτων ἀκαθάρτων (6, 7), nicht weil er ſelbſt die beiden Acte Wahl und Sendung nicht mehr ſäuberlich auseinander halten konnte (Keim), ſondern weil er darauf einen beſonderen Nachdruck legte; ſonſt wäre es ihm doch näher gelegen, das κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν θεραπεύειν zu wiederholen, oder Alles als bekannt auszulaſſen. Die Teufelaustreibungen ſpielen nun einmal im Marcusevangelium eine bedeutende Rolle. Der Wechſel zwiſchen ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια und ἐξουσίαν τῶν πν. iſt nur in ſofern bemerkenswerth, als Matthäus 10, 1 gleichfalls letztern Ausdruck hat. Da er aber nur die Ausſendung berichtet und 12, 43 unabhängig τὸ ἀκαθ. πνεῦμα ſchreibt, ſo iſt für die Abhängigkeit nichts daraus zu folgern.

V. 16.* Marcus erwähnt die Erwählung des Petrus nicht, weil ihm die Namengebung als die Hauptſache erſchien. Die Beſtellung verſteht ſich nach dem ἐποίησε V. 14 von ſelbſt. ἐπέθηκε τὸ ὄνομα ſteht nicht im Widerſpruch mit Matth. 16, 18, da dort der Name ſchon vorausgeſetzt wird, noch auch mit Joh. 1, 43, wo das Futurum κληθήσῃ ſteht, welches nicht nothwendig = du ſollſt heißen, erklärt werden muß, ſondern als reines Futurum angeſehen werden kann [1]. Diejenigen aber, welche bei Johannes wirklich die Namengebung vorausſetzen (Aug., Beda, Janſ.; oder Matth. 16, 18. Victor[2]: Matth. 16, 18), müſſen zur Ausgleichung annehmen, „daß Markus zunächſt nur eine Aufzählung der Mitglieder des Apoſtelcollegiums geben wollte", womit ſich von ſelbſt ergebe, „daß die beigefügten Bemerkungen nur parenthetiſchen Charakter haben und keine weitere Beſtimmung haben, als die, zu zeigen, daß die betreffenden Namen von Jeſus ſelbſt gegeben worden, ſo daß damit nicht ausgeſchloſſen iſt, daß dieſe Namengebung ſchon früher oder vielleicht auch erſt ſpäter ſtattgefunden hat" (Aberle). Doch ſcheint mir dieſe Erklärung gegen den Wortlaut unſerer Stelle zu gehen, zumal da wir über die Zebedäiden ſonſt keine Nachricht haben. Jedenfalls müßte man nur auf Johannes 1, 43 reflectiren und ἐπέθηκε als Plusquamperfect nehmen, das nicht ausgeſchloſſen iſt, wenn auch Marcus ſelbſt früher keine Notiz darüber gebracht hat (gegen Win. 40, 5, 259). Indem Marcus den Petrus voranſtellt, deutet er wenigſtens für den aufmerkſamen Leſer dasſelbe an, was Matthäus mit πρῶτος Σίμων direct ausſpricht. Eine Rangordnung läßt er auch dadurch erkennen, daß er nicht wie Matthäus und Lucas (Evang.) das Brüderpaar zuſammenſtellt, obwohl er deſſen gleichzeitige Berufung oben erzählt hat. Die Namengebung an ſich kann den Grund der Voranſtellung nicht bilden, denn dieſelbe hat wieder in der Stellung und Bedeutung der Namensträger ihre Veranlaſſung. — V. 17.** Die Accuſative ſind von ἐποίησε, nicht

* Καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα fügt Tiſch. nach ℵ B C* Δ hinzu. Dieß iſt wahrſcheinlich eine Wiederholung aus V. 14 zur Erleichterung der Conſtruction. Statt τῷ Σίμωνι ὄνομα iſt ὄνομα τῷ Σ. (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.) zu leſen.

[1] Euthym.: εἰκὸς οὖν τότε μὲν εἰπεῖν ὅτι κληθήσῃ Πέτρος· νῦν δὲ καλέσαι τοῦτον Πέτρον.

[2] Καί φησιν ὡς ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι ὄνομα Πέτρον, ἵνα προλάβῃ τὸ ἔργον ἡ κλῆσις προφητικῶς. Πέτρος γὰρ αὐτὸν κέκληκεν, ἐπειδὴ ἐν πέτρᾳ ἤμελλεν οἰκοδομεῖν, ἐπειδὴ ἀρραγὴς ἦν ὁ λόγος καὶ ἡ πίστις ἀσάλευτος.

** Statt Βοανεργές iſt Βοανηργές ℵ A B C L (Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

von προσκαλεῖται (Beda, Euthym.) abhängig, das ohne Berücksichtigung des Zwischensatzes als verbum regens vorausgesetzt wird. Aehnliche orationes variatae finden sich auch anderwärts (Win. 63, 1, 538). Die Härte wäre vermieden worden, wenn Marcus Σίμωνα, ᾧ ἐπέθηκεν geschrieben hätte, ist aber bei Marcus nicht besonders befremdlich[1]. Βοανηργές erklärt Marcus selbst mit Donnersöhne, was nach hebräischer Anschauung = Donnernde, Donnerer ist (Euthym.: οἱ βροντῶντες). Es wird abgeleitet von בְּנֵי רֶגֶשׁ. Das Schwa konnte aramäisch mit oa ausgesprochen werden[2]. Das syrische בנרא (Jans.) kann nicht angenommen werden, weil es b'nai ausgesprochen wird. רֶגֶשׁ steht Ps. 55, 15 = lärmende Volksmenge, רֹגֶז Job 3, 17; 39, 24 = Toben, 37, 2 רֹגֶז קלו = Toben des Donners; chaldäisch רְגַז Zorn (Dan. 3, 13). Im Syrischen läßt sich diese Bedeutung Donner nicht nachweisen, so daß die Peschittho das Wort erklären mußte. Hieronymus glaubte eine Correctur anbringen zu müssen, weil ihm dieser Gebrauch unbekannt war[3]. Der Name war offenbar nicht ein eigentlicher Beiname, wie der des Petrus, sondern diente zur Bezeichnung irgend einer Beiden gemeinsamen Eigenschaft. Diese fanden die alten Exegeten (Vict., Beda, Euthym., Theophyl., Jans. u. a.) in der Kraft der Predigt und dem hohen Fluge der Theologie der Zebedäiden, wofür die Hinrichtung des Jacobus und die Abfassung des Evangeliums durch Johannes genannt werden, die anderen Exegeten wollen nach 9, 38 (10, 35 ff.), Luc. 9, 54 das heftige Temperament darin ausgedrückt wissen (Mey., Keim, Weiß, Ew. u. a.). Gegen letztere Erklärung spricht der Umstand, daß ein Temperamentsfehler kaum zu einem Zunamen verwendet worden wäre (Schegg)[4], gegen die erste wird vorgebracht, daß eine solche Eigenschaft damals schwerlich schon hervorgetreten sein konnte, auch bei Johannes wenigstens eine donnernde Beredsamkeit nicht vorauszusetzen sei (Weiß). Der eine Grund ist ohne Belang, weil wir auch bei den Zebedäiden das „προφητικῶς“ anwenden dürfen, der andere ist aber triftiger, denn wir wissen aus dem N. T. über die beiden Brüder hierüber nicht mehr als über andere Apostel. In der Apokalypse ließe sich die donnernde Beredsamkeit wohl nachweisen, aber nicht im Evangelium. Denn der tiefe melancholische Zug allein reicht zur Begründung nicht hin[5]. Die alten Exegeten haben auch

---

[1] Klostermann S. 72, dem sich Godet (Études p. 37) anschließt, erklärt diese „räthselhafte“ Stelle durch den Vortrag des Petrus, dessen Worte: „und er bestellte uns Zwölfe und gab mir dabei den Namen Petrus“ Marcus umschrieben hätte. Aehnlich verhalte es sich 1, 29 und anderwärts.

[2] Strabo 16, 764: Moasada. Lightf., Wetst., Wolf, Fritzsche, Schegg, Keim, W. Grimm; Delitzsch l. c. 407: Vielleicht nannte man in Galiläa den Donner רְגִישׁ und das ὁ ist in Βοανηργές ebenso nach vorn geworfen, wie in Μοασάδα = מְצִיָּדָה.

[3] In Dan. 1, 8: filii Zebedaei appellati sunt filii tonitrui, quod non ut plerique putant, Boanerges, sed emendatius legitur Benereem (רַעַם = Donner). De nom. hebr.: Benereem בני רעם filii tonitrui, quod corrupte Boanerges obtinuit (De Joanne).

[4] Heumann, Kuinöl, Fritzsche u. a. sprechen deßhalb von einem „nomen non honorificum, sed contumeliosum“. Doch sagt Fritzsche selbst, daß man sie dann eher ignis h. e. fulminum quam tonitruum filios hätte nennen müssen. „Itaque hanc causam tamquam desperatam aliquam relinquimus.“

[5] Vgl. auch Aberle S. 108: Unter der ruhigen Oberfläche der Darstellung pulsirt ein Pathos, wie wir es von einem der Donnersöhne erwarten müssen und wie es zu einem

hierauf gar nicht reflectirt [1]. Aber man kann ſelbſt dieſen Umſtand mit der zweiten Anſicht verbinden. Denn hatten die Donnerſöhne ein energiſches Temperament, ſo muß ſich dasſelbe auch in den Schriften nachweiſen laſſen. Eine entſchiedene Parteiergreifung für Jeſus konnte eine Strafandrohung gegen die ungaſtlichen Leute (Luc. 9, 54) hervorrufen, ohne daß der Eifer an ſich zu tadeln iſt [2].

V. 18 f.* Die Aufeinanderfolge iſt von Philippus an mit den Parallelen übereinſtimmend, nur Matthäus hat Matthäus hinter Thomas geſtellt. Ob er dieß bloß des Wohlklangs wegen, welcher durch den Zuſatz ὁ τελώνης mit der Nachſtellung erzielt wurde, gethan hat (Weiß), muß doch bezweifelt werden. Denn wollte er einmal τελώνης hinzuſetzen, ſo hatte er eine beſondere Abſicht, die ihn auch bei der Zurückſtellung leitete, wenn er den Namen aber doch nicht weiter zurückverſetzte, ſo liegt darin ein Beweis für die traditionelle Anordnung nach beſtimmten Gruppen [3]. Da Lucas Ἰούδας Ἰακώβου (6, 16; Apg. 1, 13), Johannes Ἰούδας, οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης (14, 22) ſchreiben und doch nicht „offenbar einen andern Mann" (Ew.) meinen, ſo haben Matthäus und Marcus den früher mehr gebräuchlichen Zunamen, Lucas und Johannes den ſpäter gewöhnlichen Namen gewählt (Juda 1: Ἰούδας, ἀδελφὸς Ἰακώβου). Bei Matthäus, der auch ſonſt gern die ſpäteren Namen anticipirt, begreift ſich dieſer Gebrauch leicht, Marcus iſt ihm gefolgt [4].

Manne paßt, welcher 2 Joh. 10 geſchrieben und mit Corinthus nicht unter Einem Dache bleiben wollte.

[1] Victor: διὰ τὸ μέγα καὶ διαπρύσιον ἠχῆσαι τῇ οἰκουμένῃ τῆς θεολογίας τὰ δόγματα.

[2] Ueber die Ableitung des Ζεβεδαῖος iſt zu Matth. S. 152 u. 1 noch Delitzſch l. c. 407 nachzutragen. Er leitet es gleichfalls nicht von זַבְדִּי ab, deſſen Endung das nach abgeworfenem Gottesnamen gebliebene i der Bindung, der alte Genitivvocal iſt. Auslautendes i werde auch ſonſt = αῖος, z. B. יהודי Ἰουδαῖος, מכבי Μακκαβαῖος, da dies in der Regel nur bei gentilicia und patronymica vorkommt. Uebrigens ſei es richtig geleſen: aj, welches bald durch αῖ, bald durch αῖος ausgedrückt wird (שַׁבְּתַי Σαμαῖ Σαββαταῖος neben Σαββαθαῖ). Alſo Ζεβεδαῖος von זַבְדִּי wie auch der Syrer vocaliſirt, da die LXX זַבְדִּי durch Ζαβδί, זַבְדִיָּה durch Ζαβαδία umſchreibt. 1878 S. 8 ergänzt er ſeine erſte Erklärung: זַבְדִּי würde im N. T. wie bei den LXX Ζαβδί lauten (עֵלִי = Ἠλί, לֵוִי = Λευΐ), wogegen Ζεβεδαῖος das declinabel gemachte Ζαβδαί = זַבְדַּי wie Ἰεσσαί = יִשַׁי iſt. Beide ſeien aus זַבְדִיָּה verkürzt.

* Ματθαῖον iſt durch ℵ A B² C L Δ bezeugt; Μαθθαῖον B* D (und ſonſt ℵ) Tiſch., Trg. Statt καναναίτην iſt καναναῖον (ℵ B C D L Δ Lachm, Tiſch., Trg.) zu leſen. Ἰσκαριώτην iſt überall durch Ἰσκαριώθ (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu erſetzen.

[3] Θαδδαῖος leitet Keim (2, 310 Anm. 3), weil eine Beziehung der beiden Namen Λεββαῖος und Θαδ. von dem Worte שַׁד = ſäugende Mutterbruſt aus nicht erreicht werden könne (de W., Mey.) von שׁ־ד (שָׁדַד ſtark ſein) ab, wie auch im Talmud ein Tobaḥ als Schüler Jeſu genannt werde. Allein dann müßte man folgerichtig zu dem abgeleiteten שַׁדַּי übergehen. Hiegegen erklärt ſich aber Keim ſelbſt, weil dieſes Wort (παντοκράτωρ, omnipotens) ein Gottesname war. Die Ableitung Ewalds (S. 255 Anm. 1) von einem Geburtsorte תַּדְּאֵא iſt ebenſo unwahrſcheinlich als die Lightfoots (p. 325) für Λεββαῖος von einer Stadt Lebba. Zu Καναναῖος ſiehe Matth. S. 286. Weil die aramäiſche Form קַנְאָנִי zweifelhaft iſt, geht Schegg von der chaldäiſchen Form קַנָּא oder קַנָּנָא aus = קַנַּנַּאי.

[4] Zu Βαρθολομαῖος Matth. S. 285 iſt nachzutragen, daß Joſephus Antt. 7, 1, 4. 14, 8, 1. 20, 1, 1 den Eigennamen Θολομαῖος hat.

§ 20.

e böswillige Erklärung der Teufelsaustreibung und die Verwandten Jesu.

3, 19 b—35 (Matth. 12, 22—32; 46—50. Luc. 11, 14—23; 8, 19—21).

Kaum sind die Apostel in eine engere Beziehung zu Jesus als seine Ge-
fen versetzt, so müssen sie alsbald die Wahrnehmung machen, daß selbst die
önsten Beweise für die Sendung und Lehre ihres Meisters der böswilligsten
ißdeutung ausgesetzt sind. Dieß konnte ihnen eine Vorahnung von dem
en, was ihrer einst warten sollte, wenn sie ohne den Meister ihre Sen-
ng mit denselben Mitteln ausüben würden. Der Zudrang des Volkes
uert zwar fort, aber die Einwirkung auf das Volk suchen jetzt die Feinde
durch zu vereiteln, daß sie den Zweifel an den göttlichen Ursprung der
ißerordentlichen Machtentfaltung in die Herzen der Zuschauer streuen. Auch
r die Jünger ist dieß eine ernste Schule, welche aber um so mehr sich zum
eweise für die von ihnen vertretene Sache gestaltet, je länger sie andauerte.
ie sonst ist eine allgemeine Einleitung vorangestellt (19 b—21). Darauf
lgt eine Erklärung des befremdlichen V. 21 (22—30), woran sich unter
eziehung auf V. 21 der Besuch der Verwandten und die Belehrung über
e wahre Verwandtschaft anschließt (V. 31—35). Manche Exegeten (Ew.,
eisse, Tobler, Holtzm., Schenkel, Wittichen) glauben, daß vor καὶ ἔρχεται
e Bergpredigt und die Erzählung vom Hauptmann in Kapharnaum aus-
fallen sei. Allein textkritisch fehlt dafür jeder Anhaltspunkt, exegetisch mag
allerdings auffallen, daß Jesus auf dem Berge nichts weiter gethan haben
ll, als daß er die Jünger auserwählte. Aber Jesus zog sich auch sonst auf
e Berge und in die Einsamkeit zurück, um sich der Erholung und dem Ge-
te zu widmen. Doch zugegeben, daß Jesus bei dieser Gelegenheit die von
cas berichtete Rede hielt, mußte sie Marcus nothwendig aufnehmen? Wenn
e spätere Redactor sie ausmerzen konnte, obgleich er den Zusammenhang
r sich hatte, so konnte sie ein Urmarcus auch von vornherein auslassen.
it solchen Hypothesen kommt man nie über die Möglichkeit hinaus. Eine
itere Abweichung des Marcus besteht darin, daß er die Veranlassung zu
n Vorwurfe der Pharisäer und Schriftgelehrten überging, die (Matth. 12,
; Luc. 11, 14) in der Heilung eines (blinden) stummen Besessenen und
n dadurch hervorgerufenen Staunen der Menge gegeben war. Dadurch
liert seine auch sonst knapp gehaltene Erzählung an Klarheit und Zu-
mmenhang. Er wollte nicht referiren, sondern die Kampfesweise der Oppo-
on charakterisiren.

V. 19 b.* Εἰς οἶκον = nach Hause (2, 1. 13; 3, 7; 4, 1) in Kapharnaum, nicht εἰς οἰκόν τινος πιστοῦ (Euthym.), oder in irgend ein Haus, weil folgende Scene in einem solchen spielt (Weiß). Das Fehlen des Artikels rde nur auffallen, wenn das eigene Haus des Herrn (εἰς τὸν οἶκον ἔρχεσ-. Luc. 7, 10; 15, 6), nicht das des Petrus gemeint wäre. Da aber Jesus

* Ἔρχονται ist nach den vorhergehenden Subjecten emendirt für ἔρχεται (ℵ* B Tisch.). l. αὐτούς V. 20 und die Stellen 1, 21. 29.

nach Lucas nicht ſogleich nach Kapharnaum zurückkehrte, ſo iſt der Zuſammenhang kein ſtreng hiſtoriſcher. — V. 20**. Marcus ſtellt ſich vor, daß daſſelbe Volk, welches vorher am Meeresufer um den Herrn verſammelt war, ſich jetzt wieder in Kapharnaum beim Hauſe des Petrus einfand. Darauf weist auch πάλιν (V. 7) hin, denn 2, 2 (Fritzſche, Meyer) liegt zu weit zurück. συνέρχονται entſpricht dem ἔρχεται. Der Andrang iſt wieder ſo groß, daß ſie, nämlich Jeſus und ſeine Jünger (nicht die Menge: Erasm., Janſ.), nicht einmal (μή . . . μηδέ = ne quidem. Win. 55, 6, 456) eſſen, geſchweige denn ausruhen konnten, denn Jeſus wollte ſich dem Lehren und Heilen nicht entziehen. An eine Gegenüberſtellung von ἄρτος und ὀψώνια (Erasm.) iſt natürlich nicht zu denken, denn ἄρτον φαγεῖν iſt wie ἄρτον ἐσθίειν Matth. 15, 2; τρώγειν Joh. 13, 18 die Ueberſetzung von אֲכַל לֶחֶם = eine Mahlzeit, ein Gaſtmahl halten (Gen. 31, 54; 43, 16; Jer. 41, 1). — V. 21 iſt eine viel beſprochene Stelle, bei welcher Fritzſche weniger die Exegeten als den Marcus wegen ſeiner concisa brevitas anklagen will. οἱ παρ' αὐτοῦ wird von den alten Exegeten durch die Seinigen oder ſeine Verwandten überſetzt (Syr., Arab., Vulg.) und erklärt (Beda, Euthym., Theophyl., Nic. Lyr., Erasm., Janſ., Mald. u. a.), doch haben die alten Catenen[1] ſchon die unbeſtimmte Deutung und einige Aeltere verſtehen darunter die Jünger (Pſeudo-Hier.; noch Keim und Wittichen), wogegen aber der Umſtand ſpricht, daß die Jünger bei Jeſus zu Hauſe ſind, falls man an die Apoſtel denkt, παρά c. Genit. gibt die Abſtammung (Suſanna V. 33. 1 Macc. 13, 52; 9, 44) oder die Herkunft von jemanden (1 Macc. 2, 15; Xen. An. 6, 6, 24; Cyrop. 6, 2, 1; Polyb. 23, 1, 6) an. Weder das eine noch das andere trifft hier zu, da bei Jeſus die Abſtammung ausgeſchloſſen iſt und die Verallgemeinerung aus der Nation (Luc. Hosp. c. 4) oder Familie (Luc. Tox. c. 51) eines Mannes (Fritzſche) nur die Dehnbarkeit des Ausdrucks beweiſt, und andererſeits die Leute auch nicht von ihm abgeſandt ſein können[2]. Aber aus

---

* Tiſch. ſtreicht nach ℵ C L den Artikel vor ὄχλος, der aber leichter ausfiel als ergänzt wurde. Ebenſo lieſt er μήτε (ℵ C D) ſtatt μηδέ (A B L Δ Lachm., Trg.), letzteres konnte Correctur für das unrichtige μήτε ſein.

[1] Cramer 1, 297: τίνες ἀκούσαντες ἢ πόθεν ἐξῆλθον, οὐ σαφῶς διηγήσατο. νομίζων (νομίζω?) οὖν περὶ τῶν Φαρισαίων καὶ Γραμματέων λέγειν τὸν εὐαγγελιστήν, ὡς ἀκούσαντες περὶ αὐτοῦ καὶ τοῦ περιεστῶτος αὐτὸν ὄχλου, ὑπὸ βασκανίας ἐκβακχευθέντες εἰς ὀργήν, ἔδραμον αὐτὸν ἐπισχεῖν, ἐκεῖνο ὑπολαμβάνοντες πάσχειν ὅπερ αὐτοὶ πεπόνθασι. μανία γὰρ σαφὴς καὶ φρενῶν ἔκστασις τὸν τῶν τοιούτων θαυμάτων ποιητήν, καὶ ψυχῶν εὐεργέτην, καὶ θεϊκῆς σοφίας διδάσκαλον, ὑπολαμβάνειν ἐξίστασθαι.

[2] Doch hat Schegg Unrecht, wenn er gegen Paſſow 2, 665: οἱ παρά τινος: die Leute, die Umgebung jemandes polemiſirt, denn die hiefür aus Xenophon angeführten Stellen müſſen in der That ſo erklärt werden. An. 1, 1, 5: ὅστις δ' ἀφικνεῖτο τῶν παρὰ βασιλέως πρὸς αὐτόν, πάντας οὕτως διατιθεὶς ἀπεπέμπετο. Hier ſind doch οἱ παρὰ βασ. nicht alle angekommenen, ſondern wer immer aus der Umgebung oder von den Leuten des Königs ankam u. ſ. w. An. 2, 4, 24: ἐξήγγελον γάρ τινες τῶν παρὰ Τισσαφέρνους Ἑλλήνων. τινες ſind nur ein Theil der Umgebung. 6, 4 (6), 24: εἰ δὲ σὺ ἦγες ἢ ἄλλος τις τῶν παρὰ σοῦ, καὶ μὴ τῶν παρ' ἡμῶν ἀποδράντων. Im zweiten Theil iſt allerdings das Herkommen unverkennbar, aber ἀποδράντων kann doch nicht zu τῶν παρὰ σοῦ gezogen werden. Auch Cyrop. 6, 2, 1 und Luc. 8, 49 laſſen ſich dafür geltend machen. ἔρχεταί τις παρὰ ἀρχισυναγώγου kann bloß allgemein = einer von den Leuten des Synagogenvorſtehers erklärt werden, da ſich letzterer ſchon bei Jeſus befindet. Die Stellen für παρά c. Gen.

ſen urſprünglichen Bedeutungen leitet ſich die allgemeine Bedeutung: die
inigen ab, worunter nicht nothwendig Verwandte oder Familienangehörige,
ıdern auch die Jünger im weiteren Sinne oder die Anhänger zu verſtehen
b. Es ſind die Anhänger in Kapharnaum, welche zur weiteren Umgebung
3 Herrn gerechnet wurden, wenn ſie auch nicht immer bei ihm waren, und
ilweiſe auch mit Jeſus verwandt ſein konnten. Es iſt möglich, daß ſie
n den Phariſäern aufgeſtachelt worden waren (Neander, Schenkel), aber
Abſicht konnte nur ſein, Jeſus zu ſchützen. Die Beziehung auf die Ver=
ındten Jeſu erklärt ſich aus V. 31 und den Erzählungen über die Auf=
hme Jeſu in Nazareth (Matth. S. 335 f.). Die Antwort Jeſu V. 34
rechtigt aber nicht zu der Annahme, daß die Mutter und Brüder Jeſus für
ıen Wahnſinnigen gehalten haben. Sie hätten entweder ſchon V. 21
nannt oder hier mit jenen identificirt werden müſſen. Es iſt kein Grund
r dieſen Wechſel einzuſehen (Kloſt.). Denn daß V. 31 die nähere Be=
ichnung durch den Fortgang der Erzählung nothwendig gemacht wurde
B. 33—35 Weiß), iſt nur inſofern richtig, als dieſe Bezeichnung ſpäter
othwendig war, wenn ſie früher nicht gegeben worden war, erklärt aber
icht, warum dieß nicht geſchehen iſt. ἐξῆλθον iſt dann nicht von dem Weg=
hen der Verwandten aus Nazareth zu deuten. Sie hätten von dort her
uch nicht ſo ſchnell auf dem Platze ſein können. Die Annahme, daß dieſes
ῆλθον nicht am gleichen Tage ſtattgefunden habe (Meyer, Weiß), verſtößt
var nicht gegen den Wortlaut, iſt aber doch dem Zuſammenhange entgegen,
ionach ἀκούσαντες und ἐξῆλθον gleichzeitig genommen werden müſſen. Denn
ıas ſie zum Aufbruch bewog (ἀκούσαντες) war nicht etwas, das ſich immer
ieder erneuerte, ſondern der eben geſchilderte ungeheuere Zudrang, welcher
eſus und ſeine Jünger ſelbſt am Eſſen hinderte, ſo daß die Freunde Jeſu
irchteten, er laſſe ſich von der Menge ganz fortreißen[1]. Deßhalb iſt nur
n Hinausgehen aus den Häuſern in Kapharnaum (Ew., Bl., Kloſt.), nicht
r Jünger aus dem Hauſe, in welchem Jeſus eingekehrt hatte, anzunehmen,
enn es auch wahrſcheinlich iſt, daß Jeſus zum Zwecke des Heilens zu der
enge hinausgegangen war (Keim)[2]. κρατεῖν τινά heißt zwar einen feſtnehmen,
h eines bemächtigen (6, 17; 12, 12; 14, 1. 44. 46. 49. 51), kann aber
r nicht von einem feindſeligen Act, ſondern nur von einer vorſorglichen
icherſtellung des Herrn gegen den Andrang des Volkes erklärt werden[3].

παρά c. Dat., welche Fritzſche p. 99 beſpricht (Diod. Sic. 19, 42; 13, 17. Soph. Ant. 5) paſſen allerdings nicht genau für unſeren Fall, beweiſen aber jedenfalls nichts jen ihn.

[1] Auch Weiß gibt dieß zu: „Jedenfalls entſpricht es allein der Abſicht des Erzählers, ß ſie eben in der V. 20 geſchilderten Situation eintrafen, nur daß ſich Jeſus inzwiſchen weit Ruhe geſchafft hat, um dem engeren Kreiſe der lernbegierigen Zuhörer (V. 32) widmen zu können."

[2] Dieſes iſt der richtige Gedanke in der nicht ganz richtigen von Euthymius an iter Stelle angeführten Erklärung: ἕτεροι δὲ τὰ ῥητὰ τρόπον ἕτερον ἑρμηνεύουσιν, ὅτι λθον οἱ οἰκεῖοι αὐτοῦ κρατῆσαι αὐτόν, ἵνα μὴ ὑποχωρήσῃ· ἔλεγον γάρ τινες, ὅτι ἐξέστη, ων, ἀπέστη ἀπ' αὐτῶν διὰ τὸν ὄχλον. Aehnlich lautet die dritte Erklärung: ἢ ἐξῆλθον τῆσαι αὐτόν, τουτέστι, παραβοηθῆσαι, ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη, ὅ ἐστι παρελύθη τὸν τόνον σώματος, ἄγαν κοπιάσας.

[3] Die Befürchtung, die Familienehre könnte compromittirt werden (Kloſt.), iſt wenig

Zu ἔλεγον iſt οἱ παρ' αὐτοῦ Subject. Entſcheidet man ſich nach der Gewohnheit des Marcus für eine imperſonelle Ausdrucksweiſe (Euthym., Grot, Griesb., Ew. u. a.), ſo iſt damit nur angezeigt, daß nicht die Bekannten und Verwandten des Herrn allein auf dieſen Verdacht gekommen, ſondern durch andere dazu veranlaßt worden ſind[1]. ἐξέστη = er iſt von Sinnen gekommen (2 Kor. 5, 13). Die Griechen fügen in der Regel, aber nicht immer, τοῦ φρονεῖν oder τῶν φρενῶν hinzu[2]. Jede andere Erklärung, deren zwei oben aus Euthymius angeführt ſind, iſt gezwungen, ſo vielfache auch wegen des anſtößigen harten Ausdrucks verſucht worden ſind[3]. Von einer Simulation zum Zwecke, ſich Jeſu leichter zu bemächtigen, iſt im Texte und bei den alten Exegeten nichts zu finden. Das Urtheil iſt bei den Jeſus ferner ſtehenden Verwandten und Bekannten noch leichter erklärlich als bei den Jüngern, weil ſie nicht wie dieſe Jeſus aus ſeiner Lehre und ſeinen Wundern kannten, ſondern durch Erinnerungen aus dem früheren Leben geleitet wurden. Sind aber die Jünger im weiteren oder engeren Sinne die οἱ παρ' αὐτοῦ, ſo haben wir bereits hier den Beweis, daß auch ſie Jeſus nicht recht verſtanden und fürchteten, Jeſus ſei nicht mehr Herr ſeiner Sache. In jedem Falle erſcheinen die οἱ παρ' αὐτοῦ nicht im günſtigſten Lichte. Ich halte aber die Weglaſſung dieſer Bemerkung bei Matthäus und Lucas nicht für einen Beweis ihrer Abhängigkeit von Marcus, deſſen naive Unbefangenheit nicht mehr gefiel, ſondern die Aufnahme bei Marcus für ein weiteres Zeichen ſeines Beſtrebens, das langſame und ſchwere Verſtändniß der Jünger und Angehörigen des Herrn hervorzuheben, um das Verhalten derſelben bei dem Tode zu erklären und den Vorwurf der Leichtgläubigkeit abzuſchneiden.

V. 22. Das auffallende Benehmen der Freunde Jeſu erhält eine Beſtätigung und Begründung in dem Vorwurfe der Phariſäer und Schriftgelehrten, welcher zwar diaboliſch war, aber doch die gewöhnlichen Menſchen unbegreifliche Thätigkeit Jeſu zur Vorausſetzung hat. Matthäus erwähnt dieſen Vorwurf zweimal (9, 32. 34; 12, 22 ff.), woraus hervorgeht, daß die Phariſäer nicht bloß einen einzelnen Fall, ſondern die ganze Thätigkeit Jeſu ſo zu erklären verſuchten. Marcus faßt das Allgemeine in das Auge und läßt die Motivirung weg. Höchſtens in dem vorausgehenden ἔλεγον kann eine ſolche erkannt werden. Wenn ſelbſt die Jeſu Naheſtehenden zu der Meinung kommen konnten, daß Jeſus von Sinnen ſei, ſo ſchienen die Gegner Jeſu um ſo mehr

---

wahrſcheinlich. Janſ. j.: causa videtur fuisse metus, ne vel tumultus alicuius popularis adversus Romanos invidia, vel infamiae dedecus in se et familiam redundaret.

[1] Inſoweit ſtimme ich Kloſtermann bei, der οἱ παρ' αὐτοῦ und οἱ γραμματεῖς coordinirt und καὶ ἀπ. als gemeinſchaftliche Näherbeſtimmung zu beiden faßt. Es ſollen wirklich Urtheile über Jeſus angeführt werden. Aber deßhalb braucht man weder ἔλεγον γὰρ ὅτι ἐξέστη parenthetiſch zu ſetzen, noch alles auf die Apoſtel zu beziehen.

[2] Ariſt. h. a. 6, 22: (ὁ ἵππος) ἐξίσταται καὶ μαίνεται. Quoniam in furorem versus est. Nachbibliſch: יצא מדעתו (Delitzſch l. c.).

[3] Malb.: hunc locum difficiliorem pietas facit: quia enim animus horret, non solum credere, sed cogitare etiam Christi cognatos aut dixisse aut existimasse eum esse furiosum, pio quodam studio nonnulli reiecta verborum proprietate, alias, quae minus a pietate abhorrere viderentur, interpretationes quaesiverunt. Nescio an dum pias quaererent falsas invenerint.

m Rechte zu ſein, wenn ſie das Unbegreifliche auf die böſen Mächte zurückführten [1]. Nach Matthäus ſind die Phariſäer die Verleumder. Da aber nter denſelben auch γραμματεῖς waren (2, 16), ſo widerſpricht Marcus nicht. Der Beiſatz οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων weist auf die große Verbreitung der Oppoſition hin. Sie waren wahrſcheinlich vom Synedrium mit dem Auftrage, Jeſu aufzulauern, abgeſchickt worden. Der Artikel unterſcheidet ſie nicht von ver aus Jeruſalem gekommenen Menge (Meyer), ſondern war wegen der näheren Beſtimmung nothwendig. Zu Βεελζεβούλ vgl. Matth. 10, 25 (S. 299) [2], zu τῷ ἄρχοντι Matth. 12, 24 (S. 325 f.). Während Matthäus nur ſagt: ἐν τῷ Βεελ., ἄρχοντι τῶν δαιμ., ſteigert es Marcus mit Βεελ. ἔχει (Matth. 10, 25; Joh. 7, 20; 8, 48. 52; 10, 20). Die Unterſcheidung zwiſchen „er hat den Beelzebub“ und „der Beelzebub hat ihn“ (Schegg, Reuß) ſcheint mir überflüſſig zu ſein, weil der Vorwurf in jeder Formulirung nur auf ein Bündniß mit dem Teufel, nicht auf Beſeſſenheit lauten konnte. Marcus gibt V. 30 ſelbſt die Erklärung zu Βεελ. ἔχει: πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει, das ſich von dem Johanneiſchen δαιμόνιον ἔχεις nur dem Wortlaute nach unterſcheidet. ἐν τῷ ἄρχοντι geht auf Βεελ. Der hebraiſirende Marcus hat das nomen proprium von ſeinem Prädicat nach hebräiſcher Art getrennt. Doch kann die Umſtellung des Marcus auch darin ihren Grund haben, daß er mit ὅτι B. ἔχει die Motivirung der Beſchuldigung geben und damit an das Vorhergehende anknüpfen wollte.

V. 23. Weil Jeſus ihre Geſinnung kannte (Matth. 12, 25; Luc. 11, 17) und die Verleumdung, welche das Volk abwendig machen ſollte, ſogleich zurückweiſen wollte, rief er die Schriftgelehrten zu ſich. ἐν παραβολαῖς in Gleichniſſen heißt es, weil zwei Beiſpiele aus dem Leben zur Verſinnbildlichung einer Wahrheit auf dem Gebiete des religiöſen Lebens genommen werden (13, 28; Matth. 15, 15; Luc. 4, 23). Die Beweisführung des Marcus iſt anders als bei Matthäus und Lucas. Dieſe ſtellen den allgemeinen Satz (V. 24) voran und knüpfen an denſelben die Folgerung, Marcus geht von dem ſpeciellen Vorwurfe aus, um deſſen Ungereimtheit durch den allgemeinen Satz nachzuweiſen. Man würde ſtatt καί V. 24 γάρ (Peſchittho) erwarten, denn „dieſes gleichmäßige Fortſchreiten durch καί“ iſt weder „redneriſch“, noch „frappant“ und „ſchlagend“ (Meyer), ſondern grammatiſch hart (Bl., Weiß) und ſyntaktiſch weniger rhetoriſch als populär (Schegg), paßt aber zu der Darſtellung des Marcus. Der Nachdruck ruht auf δύναται, nicht auf πῶς, da die Frage eine negative Antwort vorausſetzt. Nicht einmal die Möglichkeit wird offen gelaſſen. Obwohl bei σατανᾶς der Artikel fehlt (vgl. dagegen Matth. 11, 26), ſo kann doch nicht überſetzt werden: ein Satan den andern, ſondern nur: der Satan den Satan, d. h. ſich ſelbſt, weil die heilige

[1] Deßhalb nimmt Fritzſche Βεελ. ἔχει = agitat eum Beelsebul und erklärt dieſes mit der Peſchittho: est in eo Beelsebul, das er = a nequissimo improborum genio-rum principe agi interpretirt und zu dem fanatico teneri errore der Verwandten Jeſu in Parallele ſetzt.

[2] Kloſtermann S. 76 verwirft alle bisherigen Ableitungen, indem er annimmt, daß ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων die Erklärung gegeben ſei: Herr der Beſeſſenen oder Herrſcher über die die Menſchen plagenden dämoniſchen Mächte. Βεελζεβόρ oder Βεελζεβούρ.

Schrift nur Einen Satan kennt. Die Erklärung: malus daemon (superior) malum daemonem (inferiorem) Fritzſche's ſcheitert am Wortlaute und paßt nicht zur Beweisführung, da dieſes nicht unmöglich wäre. Unmöglich iſt es nur, daß der Satan bleibend in Jeſus zur Vernichtung ſeines eigenen Werkes auf der Welt wirke, nicht aber, daß er in einzelnen Fällen einen Dämon vertreibe. Bei Eigennamen fehlt auch ſonſt der Artikel (Winer 18, 107).

V. 25.* Ἐπί = gegen in feindlichem Sinne vgl. Matth. 24, 27; Marc. 13, 8; Apg. 13, 50; Winer 49, 381 = erga et contra, doch ſchlägt letzteres vor (Krüg. 69, 42, 1). — V. 26.** Marcus gibt hier die Anwendung der beiden Gleichniſſe. Deßhalb iſt καί nicht = und, ſondern = auch. Die einfache Anreihung mit καί entſpricht der loſen Verbindungsweiſe in unſerem Evangelium nach dem hebräiſchen ו, doch darf man dieſes nicht mit οὕτως (Fr. Luc., Kuinöl) überſetzen, wie es die LXX mitunter wiedergeben (Prov. 25, 25). τέλος ἔχειν ſonſt = zu Ende gehen (Luc. 22, 37), hier = zu Grunde gehen, von Menſchen: vollendet haben, todt ſein (Paſſ. 2, 1856. 1). Der poſitive Zuſatz zu dem negativen οὐ δύναται στῆναι zeigt wieder den Stil des Marcus. — V. 27.*** ἀλλά = vielmehr aber muß die gegenſätzliche Folgerung einleiten. Wenn der Satan nicht wider ſich ſelbſt kämpft, Jeſus aber doch die Teufel austreibt, ſo folgt, daß er der Stärkere iſt, über den Teufel Macht hat. Die Folge davon iſt, daß es nun mit der Herrſchaft des Teufels zu Ende iſt. Dieſer Zwiſchengedanke iſt Matth. 12, 27. 28; Luc. 11, 19. 20 beſonders ausgedrückt, wodurch der Zuſammenhang klarer wird. Dem Grundſatze zufolge, daß der klarere Text der ſpätere iſt, müßten alſo die Parallelen ſpäter geſchrieben worden ſein. Doch geſteht Holtzmann (S. 79), Marcus habe dieſe Verſe (der Quelle A = Urmarcus) ausgelaſſen, „weshalb dann das Folgende bei ihm etwas abrupt ſteht“. Weiß (Marcusev. S. 129) begnügt ſich mit der Bemerkung: „noch ein nicht direct mit dem Vorgange verbundenes Gleichniß entlehnt Marcus der Vertheidigungsrede ſeiner Quelle“ (= Spruchſammlung). Daraus iſt zu ſchließen, daß auch ein abhängiger Schriftſteller undeutlicher ſein kann als ſeine Quelle. εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἰσχυροῦ εἰσελθών = nachdem er in das Haus des Starken eingedrungen iſt. An ſich iſt dieſer Zuſatz überflüſſig, da es ſich von ſelbſt verſteht, daß die Werkzeuge des Satans ſich in dem Hauſe desſelben befinden. Aber es wird damit zugleich angedeutet, daß ſchon das Eindringen in das Haus des Starken ein Beweis großer Macht iſt, weßhalb Matthäus den Infinitiv geſetzt hat: ἢ πῶς δύναταί τις εἰσελθεῖν und Lucas noch beſtimmter ſchreibt: ὅταν ὁ ἰσχυρὸς καθωπλισμένος φυλάσσῃ τὴν ἑαυτοῦ αὐλήν, ἐν εἰρήνῃ ἐστὶν τὰ ὑπάρχοντα αὐτοῦ (11, 21). διαρπάζειν kommt im N. T. nur hier und Matth. 12, 29 (Tiſch., Trg.: ἁρπάσαι) vor; es iſt das erſte Mal im

* Statt δύναται iſt δυνήσεται (א B C L Δ Tiſch., Trg.) und ſtatt σταθῆναι ἡ οἰκ. ἐκ. iſt ἡ οἰκ. ἐκ. σταθῆναι (א C Δ It. Vulg. Tiſch.) oder στῆναι (B L Trg.) zu leſen.

** Für μεμέρισται lies ἐμερίσθη (א B C* L Δ Tiſch.), dagegen iſt καί nicht mit א* C Δ Tiſch. nachzuſtellen. Statt σταθῆναι lies στῆναι (א B C L Tiſch., Trg.).

*** Nach א B C* L Δ Tiſch., Trg. ergänze ἀλλ' am Anfang. Statt οὐδεὶς δύναται lies οὐ δύναται οὐδείς (א B C* Δ Rec. Tiſch.), da Marcus die Häufung der Negationen liebt und das einfache οὐ δύναται von keinem Abſchreiber corrigirt worden wäre.

geren Sinne = wegnehmen, rauben [1], das zweite Mal im weiteren Sinne = ausplündern gebraucht. Auch die Griechen sagen: διαρπ. δόμον, πόλιν, ήματα. Die σκεύη sind die Dämonen (Euthym.) oder wie zu Marcus größtentheils angenommen wird (Orig., Victor [2], Beda, Theophyl.) die Menschen, welche unter ihrer Herrschaft sind.

V. 28.* Nachdem Jesus das Widersinnige in der Verleumdung der Schriftgelehrten nachgewiesen hat, charakterisirt und verurtheilt er die Bosheit, welche derselben zu Grunde liegt. Da aber Marcus die Veranlassung erst V. 30 nachträgt und die Sätze ganz allgemein hinstellt, verliert er die unmittelbare Beziehung auf das Vorhergehende, welche von Matthäus durch διὰ τοῦτο extra hervorgehoben ist. Durch die Zwischenstellung des τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων erhält πάντα einen großen Nachdruck (Krüg. 50, 11, 10). Der Artikel nach πάντα (τὰ ἁμ.) weist auf bestimmt vorschwebende (real oder ideell angeschaute) Gegenstände hin. Hier sind es die Sünden, von denen man eben eine sehr schwere kennen gelernt hat. Im Deutschen läßt sich der Artikel kaum ausdrücken. υἱοί τῶν ἀνθρ. = בְּנֵי אָדָם, ohne besondere Nebenbedeutung (vilitas Fr. Luc., Meyer; Urtheilslosigkeit Klost.). Die Syrer behandeln Barnoscho als ein Wort. Eine Reminiscenz an υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου (Weiß) ist deßhalb unwahrscheinlich. βλασφημεῖν mit einem Objectsaccusativ kommt nur bei den conjugirten Substantiven vor (Plato legg. 7, 800 C: πᾶσαν βλασφημίαν). Deßhalb ist ὅσας sc. βλασφημίας Correctur, erklärt sich aber auch ὅσα als Accusativ des inneren Objects. ἁμάρτημα von ἁμαρτέω = ἁμαρτάνω ist die Sünde, Uebelthat, wird aber im N. T. selten gebraucht (Marc. 4, 12. t. v.; Röm. 3, 25; 1 Kor. 6, 18; 2 Petr. 1, 9). Das in den Parallelen stehende häufige ἁμαρτία vom Aorist ἁμαρτεῖν ist insofern davon verschieden, als es zunächst das Sündigen bezeichnet. Doch steht es gewöhnlich für Sünde = ἁμάρτημα. Beide kommen nie = Schuld vor, aber schon die ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν weist auf die Schuld hin, welche die Folge der Sünde ist und so lange auf dem Menschen bleibt, bis sie von Gott getilgt wird. Das μένει ἁμαρτία Joh. 9, 41 sagt freilich zunächst nichts weiter als: ihr bleibt Sünder wie das ἔτι ἐν ἁμαρτίαις εἶναι 1 Kor. 15, 17, aber wenn Joh. 8, 24 vom ἀποθνήσκειν ἐν ταῖς ἁμ. spricht, so sind damit doch über den Tod hinaus wirkende Sünden, ἁμαρτήματα αἰώνια (V. 29)

---

[1] Chrysost. Hom. 39, 6 in I. ep. ad Cor. 15, 27: ἐπεὶ καὶ πόλεμον τότε τις νικᾷ, ὅταν λάβῃ τὰ σκῦλα, οὐχ ὅταν ἀφῇ παρ' αὐτῷ μένειν . . . ἐπεὶ εἰ μὴ τοῦτο γένοιτο οὐδὲ νίκη σαφὴς ἂν εἴη.

[2] Οὐκοῦν ἐπειδὴ σκεύη τῶν δαιμόνων γεγόνασιν οἱ ἄνθρωποι διὰ τὰς κακίας ὑπὸ τὴν ἐκείνων καταστάντες ἐξουσίαν, ἀδύνατον ἦν ἀφαιρεθῆναι τὴν οἰκείαν κτῆσιν. Und p. 94 aus Orig.: ἡ οἰκία τοῦ ἰσχυροῦ ὁ περίγειος τόπος· ἰσχυρὸς δὲ ὁ διάβολος· σκεύη δὲ τοῦ ἰσχυροῦ οἱ ὑπαγόμενοι τοῖς θελήμασιν αὐτοῦ. Eine andere Erklärung des Orig. l. c. ist mehr eine Anwendung als eine Interpretation des Textes: ἰσχυρός ἐστιν ἡ ἁμαρτία. οἶκος δὲ τούτου τὸ σῶμα, ὁ παλαιὸς ἄνθρωπος. Fr. Lucas faßt alles darunter zusammen, was den Menschen zum Falle gereichen kann, sowohl die Angriffswaffen (malefica daemonum vis, tentationes) als die Vertheidigungswaffen (voluptas, consuetudo) und das Hausgeräthe (homines captivi).

* Τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ist vor τὰ ἁμαρτήματα zu setzen (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Bei denselben Zeugen (nicht D) steht vor βλασφ. der Artikel. ὅσα statt ὅσας lesen ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.

gemeint. βλασφημίαι ſind die Species zum Genus, nicht bloß die äußerſte Grenze faſt jeder Sünde: ſelbſt wenn ſie ſich zur Läſterung ſteigert. Beda findet hier den Irrthum der Novatianer, daß den Gefallenen keine Verzeihung gewährt werden dürfe, und die ἀποκατάστασις πάντων des Origenes widerlegt. Aus Matth. 12, 32 ſchließt er, daß die Verzeihung kleiner Sünden im Jenſeits möglich ſei. Janſen hält die Stelle für einen Beweis pro purgatorio. — V. 29.* Echt hebräiſch läßt Marcus dem verneinenden Satze οὐκ ἔχει den bejahenden ἔνοχος ἔσται folgen (vgl. Joh. 1, 3. 20 u. a.). οὐκ ἔχει εἰς αἰῶνα bezeichnet einfach die Unmöglichkeit der Verzeihung und ſteht dem genaueren Ausdrucke Matth. 12, 32 gleich, doch läßt dieſer noch weitere Folgerungen zu[1]. — V. 30 iſt nachträgliche Motivirung des Evangeliſten für die von Jeſus gegebene Erklärung über die Sünde gegen den heiligen Geiſt. Die Schriftgelehrten haben dieſelbe begangen, weil ſie ſagten, daß er einen unreinen Geiſt habe und mit demſelben die Teufel austreibe (Janſen). Nicht die Leugnung des heiligen Geiſtes oder ſeines Verhältniſſes zu Vater und Sohn bildet den Gegenſtand einer ſolchen Sünde, weil dieſe nicht in Folge teufliſchen Neides, ſondern menſchlicher Unwiſſenheit geſchieht, ſondern die Läſterung der göttlichen Majeſtät, welche als ſolche erkannt wird (Beda, Janſ.)[2]. Vor ὅτι iſt ταῦτα ἔλεγεν zu ſuppliren (Matth. 16, 7; Winer 64, 7, 556; Krüg. 62, 3, 12).

V. 31—35. Matthäus und Marcus haben dieſe Erzählung, welche Lucas in ziemlich abgeblaßter Geſtalt einem andern Zuſammenhange einverleibt (8, 19—21), auf die von dem Vorwurfe der Schriftgelehrten (Phariſäer) folgen laſſen, nur hat Matthäus zuvor noch (12, 38—45) eine Strafſentenz gegen die ein Zeichen verlangenden Phariſäer und Schriftgelehrten eingeſchoben, welche aber in ein an die Läſterung erinnerndes Gleichniß ausgeht. Von beiden iſt alſo dieſe Erzählung in den Beweisgang für die Unempfänglichkeit und Bosheit der Parteien aufgenommen, von Marcus außerdem V. 21 motivirt. Zwar iſt nirgends geſagt, daß unter den leiblichen Verwandten nicht auch geiſtige Verwandte ſeien, aber der Zuſammenhang läßt dieß zum Theil ſchließen und die Vermuthung wird durch das Johannesevangelium beſtätigt. Marcus aber hatte die andere Seite hervorzuheben. Manche der Verwandten hatten an Jeſus vor ſeiner Auferſtehung nicht geglaubt. Dieſe begreifliche, aber ſchmerzliche Erfahrung ſteht der eben berichteten parallel und gibt dem Herrn Veranlaſſung, die wahre Verwandtſchaft im neuen Bunde zu beſtimmen, ſeine gläubigen Jünger für die wahren Verwandten zu erklären.

V. 31.** Ἔρχονται iſt die gewöhnliche präſentiſche Einführung einer

---

* Für ἐστι lies ἔσται (ℵ D L Δ Tiſch.), für κρίσεως lies ἁμαρτήματος (ℵ B L Δ Lach., Tiſch., Trg.). κρίσεως iſt Interpretament.

[1] Janſ.: hac in re non Matthaeus per Marcum, sed contra Marcus per Matthaeum, qui copiosius scripsit, est explicandus.

[2] Köſtlin S. 318 und Hilgenfeld Evv. S. 132 erkennen in der Auslaſſung der Verzeihlichkeit der Läſterung des Menſchenſohnes die Vorſtellung einer innigeren Verbindung des Gottesgeiſtes mit der Perſon Jeſu. In V. 30 werde vielmehr die βλασφημία τοῦ πν. ἁγ. ausdrücklich in die Läſterung der Perſon Jeſu ſelbſt geſetzt. Deutlicher iſt Matthäus allerdings, aber Marcus will doch ſagen, daß ſie ſich der Läſterung ſchuldig gemacht, weil ſie den durch Wunder bewährten Jeſus ſo verleumdeten.

** Οὖν iſt durch die Rückbeziehung auf V. 21 hereingekommen, καὶ ἔρχ. ℵ B C D L Δ

neuen Situation (1, 21. 40; 3, 13. 19 b) ohne Beziehung auf ἐξῆλθον V. 21. Ueber die Brüder des Herrn s. Matth. S. 336 und 350. Die Griechen (bei Orig., Gregor Nyss., Victor, Euthym.; aber auch Hilar., Ambros.) halten an den Kindern Josephs aus erster Ehe fest, die Lateiner erklären sie seit Hieronymus für Geschwisterkinder. ἔξω außen setzt voraus, daß sich Jesus im Hause befindet (V. 19 b). στήκειν ist in der schlechten Gräcität vom Perfect ἑστηκέναι abgeleitet worden (Joh. 1, 26; Marc. 11, 25; 2 Thess. 2, 15 u. a.). Der Grund für das Außenstehen ist das Luc. 8, 19 erwähnte große Gedränge, das nach dem Vorhergehenden auch bei Marcus anzunehmen ist. Bei einem solchen Vorgang konnten sich auch Mutter und Geschwister kein Gehör verschaffen. Hätten sie den Herrn allein sprechen wollen (Schegg), so wären sie auch nicht absichtlich außen stehen geblieben (Chrys.)[1], sondern hätten ins Haus zu kommen gesucht. — V. 32*. Nach οἱ περὶ αὐτόν 4, 9 ist auch ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος von dem Theile des Volkes zu verstehen, welcher dem Herrn näher stand und nicht aus bloßer Wundersucht gekommen war. Sie werden V. 34 als die wahren Verwandten des Herrn bezeichnet. λέγουσιν imperſonell. Die Erwähnung der Schwestern erst hier statt im vorigen Verse ist weder eine Ungenauigkeit (Meyer), noch durch eine ältere Quelle für V. 31 zu erklären (Weiß), denn bei der historischen Einführung genügte es, wenn die Hauptpersonen genannt wurden. Hätte aber der Referent das Bedürfniß gehabt, auch die Schwestern zu nennen, so würde er, selbst wenn eine ältere Quelle vorlag, wie so oft anderwärts kein Bedenken getragen haben, dieselben einzufügen. In V. 32 berichtet er aber nicht seine eigene Wahrnehmung, sondern die Worte des Volkes und bei diesem ist es begreiflich, daß es alle Kategorien aufführte. Deßhalb ist aber ἀδελφαί auch nicht wegen V. 35 beigefügt[2], denn sonst müßten sie in V. 31 stehen. Eher könnte man umgekehrt schließen, daß V. 32 ἀδελφαί unecht sei, weil sie V. 33 und 34 nicht genannt werden (Fritzsche). Die Nennung der Schwestern ist aber nicht als ein „oratorischer" Zusatz (Schegg) zu betrachten. Denn gerade weil kein anderer Evangelist sie erwähnt, können sie bei dem das Detail so sehr berücksichtigenden Marcus nicht müßige Zuthat sein (vgl. 6, 3). Kein rechter Grund ihres Mitgehens läßt sich nur dann denken, wenn man die Verwandten vollständig mit den οἱ παρ' αὐτοῦ V. 21 identificirt[3].

Verss., ἔρχεται ℵ D Tisch. ist Correctur nach ἡ μήτηρ, obwohl Marcus den Singular bevorzugt (V. 19 b). Für ἑστῶτες ist das ungewöhnliche στήκοντες (B C* Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Jans.: hanc annotationem esse superfluam et impertinentem patet ex Luca, qui indicans causam, quare foris starent, dicit: Et non etc. Die Ausgleichung: Sie konnten nicht, weil sie nicht wollten (Schegg), wird dem Lucas sicher nicht gerecht.

* Ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist für die Rec. ὄχλος περὶ αὐτόν und καὶ λέγουσιν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für εἶπον δέ zu lesen. Lachm., Tisch. ergänzen nach A D It. αἱ ἀδελφαί σου, weil sich die Auslassung nach den Parallelen erklärt und eine Interpolation in V. 31 angebracht worden wäre.

[2] Euthym.: ἀδελφῆς δὲ ἐμνημόνευσε (Ἰησοῦς), διότι καὶ θυγατέρας εἶχεν ὁ Ἰωσήφ· ἢ διὰ τὰς γυναῖκας τὰς τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ ποιούσας.

[3] Eine Motivirung erkenne ich in V. 21 auch, aber dieselbe ist auch vorhanden, wenn dort von Anhängern und Verwandten in Kapharnaum die Rede ist. Dadurch

Um Jeſus feſtzunehmen wären die Schweſtern allerdings mehr hinderlich als behülflich geweſen. Aber zu dieſer Annahme iſt man durchaus nicht gezwungen. Obwohl ich auch nicht glaube, daß dieſe Verwandten bloß gekommen ſind, um Jeſus zu hören, ſo iſt es doch wahrſcheinlich, daß ſie ſich durch Augenſchein von dem überzeugen wollten, was man über ihn erzählte. Dazu konnten aber die Schweſtern wohl mitgehen. Der öffentliche Anſtand hielt zwar die Mädchen im Orient in den Gemächern zurück, aber mit der Mutter Jeſu konnten doch auch die Schweſtern gehen. Fromme Frauen befanden ſich ſtets in der Begleitung Jeſu. — V. 33 ff.* Zu περιβλεψάμενος c. Accuſativ vgl. 3, 5, wo aber der Affect ein anderer war. κύκλῳ muß bei der Stellung nach αὐτόν auf καθημένους bezogen werden: die im Kreiſe um ihn Sitzenden. Derartige Verbindungen mit κύκλῳ (ſelten ἐν κύκλῳ) ſind bei den Griechen häufig. Die LXX geben es oft für סָבִיב oder מִסָּבִיב. τοὺς περὶ αὐτὸν καθ. iſt Wiederholung des ἐκάθητο περὶ αὐτὸν ὄχλος V. 22, wodurch aber die Jünger nicht ausgeſchloſſen ſind (Matth. 12, 49: ἐκτείνας τὴν χεῖρα ἐπὶ τοὺς μαθητάς). Warum Marcus bei τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ an das Hören des Gottgeſandten gedacht haben ſoll (Meyer), läßt ſich bei der bekannten Verbindung ποιεῖν τὸ θέλημα Matth. 7, 21; 12, 50; 21, 31; Joh. 4, 34 u. a. nicht erklären. Die Antwort Jeſu begreift ſich aus ſeinem meſſianiſchen Berufe. Bei der Ausübung desſelben müſſen alle menſchlichen Rückſichten, auch die zarteſten nicht ausgenommen, zurücktreten. Da nun Jeſus eben in dieſer Ausübung begriffen war, ſo konnte er dem Wunſche der Seinigen nicht nachgeben. Aber Jeſus geht noch weiter, indem er überhaupt die leibliche Verwandtſchaft vor der geiſtigen, religiöſen zurücktreten läßt. Ob und in wie weit ſeine Mutter und Geſchwiſter zugleich auch unter dieſe fallen, berührt den Text ebenſo wenig als die Frage, ob Jeſus dieſelben nicht nach dem Vortrage geſprochen habe.

§ 21.

Das Reden Jeſu in Parabeln.

4, 1—34 (Matth. 13, 1—52. Luc. 8, 4—18; 13, 18—21).

Kann man auch Kloſtermann kaum darin beiſtimmen, daß von 3, 7 bis 35 von dem Sein der Jünger und Apoſtel mit Jeſus überall die Rede iſt und zwar zunächſt davon, was der Anfang dieſes Seins mit Jeſus ihnen eingebracht hat, ſo muß man doch in unſerem Kapitel die Beziehung auf die

---

mußten auch die Angehörigen in Nazareth beunruhigt werden. Janſen ſieht ſich ebenfalls hier zu einer Unterſcheidung veranlaßt.

* Καὶ ἀπεκρίθη . . . λέγων iſt Correctur; καὶ ἀποκριθεὶς αὐτοῖς λέγει ℵ B C L Δ Tiſch., Trg. ἤ iſt wegen τίς für καί (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) geſetzt worden. — V. 34. κύκλῳ iſt hinter περὶ αὐτόν zu ſtellen (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.), die Voranſtellung hatte die Verbindung des Adverbiums mit dem Verbum zum Zweck. — V. 35. γάρ nach ὅς iſt ſtark bezeugt (ℵ A C D L Δ), aber wegen der Parallele bei Matthäus und des Zuſammenhangs doch verdächtig. B b c Cop. Lachm., Tiſch. leſen ὅς, Trg. ὅς [γάρ]. Der Plural θελήματα (B) für θέλημα iſt zu verwerfen, weil er nach Epiphanius im Ebionitenev. ſteht und im Jeſaias oft vorkommt (Apg. 13, 22. Eph. 2, 3).

Jünger in den Vordergrund stellen. Denn da diese Parabeln die einzigen größeren Lehrvorträge im eigentlichen Sinne sind, welche Marcus aufgenommen hat, so kann der Zweck derselben nicht der sein, einen vollständigen Einblick in die Lehre Jesu zu gewähren, sondern auf diejenigen hinzuweisen, welche von dem Herrn für die Verkündigung seiner Lehre vorbereitet und unterrichtet worden sind. Wenn auch die Zwölfe nicht allein unter den Jüngern zu verstehen sind (Kloſt.), was trotz ἰδίοις μαθηταῖς V. 34 aus V. 10 im Unterschied von Matth. 13, 10; Luc. 8, 9 zu erschließen ist, so sind doch die Apostel als die Bevorzugten der Hauptgegenstand der Aufmerksamkeit Jesu. Wohl ist der Gesichtspunkt der Erzählung die Scheidung zwischen Gläubigen und Ungläubigen, aber da die Jünger die Gläubigen κατ' ἐξοχήν sind, da ihnen vor allem die Belehrung über die Entwicklung des Reiches zu theil wird, so ist zwischen dem Inhalt des Berichtes und der Intention des Schreibenden zu unterscheiden. Sachlich dienen diese Parabeln dazu, einige Vorwürfe zurückzuweisen, welche die damaligen Zustände des Christenthums hervorrufen konnten. Denn sie sind nicht bloß Einkleidungen gewisser Lehren, sondern auch Geschichte und zwar Geschichte der Stiftung des Herrn, die Geschichte dessen, was durch die Apostel unter der Leitung des heiligen Geistes gewirkt worden ist[1]. Gerade diese Seite der Geschichte, aus welcher auf die Kraft des Stifters und die Vollmacht der Apostel geschlossen werden konnte, war aber für die Heidenchristen von besonderer Bedeutung. Matthäus hat sieben Parabeln zusammengestellt, von welchen Marcus nur zwei, die vom Säemann und Senfkorn aufgenommen hat. Dagegen hat er V. 26—29 eine weitere hinzugefügt und V. 21—25 einzelne bildlich gehaltene Aussprüche des Herrn in den Parabelvortrag verflochten. Der Grund dieser Abweichung liegt darin, daß Marcus überhaupt größere Redecomplexe vermeidet. Einige Parabeln des Matthäus weisen auf die Schattenseiten in den kirchlichen Verhältnissen hin, welche für Gemeinden, wo sich dieselben noch nicht zeigten, besser übergangen wurden.

1. Die Parabel vom Säemann.

4, 1—20.

V. 1.* Πάλιν ἤρξατο διδάσκειν er fing wieder an zu lehren längs des Meeres. Gelehrt hatte er auch im Vorhergehenden, aber nach 3, 13 die Jünger, nach 3, 32 einen engeren Kreis. 3, 7 ist das Hinausgehen an den See, aber nicht das Lehren, sondern das Heilen genannt. Dagegen ist 2, 13

---

[1] Victor: καὶ πᾶσαι αἱ παραβολαί, ἃς ἐφεξῆς ἐνταῦθα τίθησι, πρόρρησίς εἰσι τῶν ἀπὸ τοῦ κηρύγματος, ἤτοι περὶ τὸ κήρυγμα ἐσομένων. λέγει δὲ αὐτὰ πολλῶν μὲν ἑτέρων ἕνεκεν, μάλιστα δὲ τὴν τούτων προαγόρευσιν ἀναγκαίαν εἶναι νομίσας αὐτῷ· ἵνα μὴ καθάπερ οἱ τῶν διδασκαλίας ἀρξάντων τινός, δοκῇ καὶ αὐτὸς ἀγνοίᾳ τῶν ἐξῆς ἐσομένων κηρύττειν τὸ εὐαγγέλιον.

* Συνήχθη (D) ist aus Matth.; συνάγεται ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ebenso πλεῖστος für πολύς der Rec. Lachm. τό vor πλοῖον fehlt ℵ B* C L Tisch., Trg., es könnte als unwichtig oder unrichtig weggelassen, aber auch nach 8, 9 ergänzt worden sein. Statt ἦν ist ἦσαν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen.

vom Lehren am See die Rede. Auf dieſes und nicht auf ἤρξατο διδάσκειν iſt πάλιν zu beziehen[1]. ἤρξατο zeigt, daß das Lehren durch das nachfolgende Andringen des Volkes unterbrochen worden iſt. Ob aber Jeſus dadurch gezwungen wurde, das bereit ſtehende (3, 9) Schiff zu beſteigen (Fritzſche), oder ob er dieß that, um beſſer gehört zu werden (Victor, Theophyl., Ew.), läßt ſich aus ἤρξατο nicht deduciren. An ſich iſt das Erſtere allerdings wahrſcheinlicher, weil Jeſus ungeſtörter lehren konnte und die Steigerung mit ὄχλος πλεῖστος das Gedränge als ein ſehr großes bezeichnet. παρά c. Accuſ. heißt neben, längs bei Begriffen der Ruhe und der Bewegung (Krüg. 68, 36, 2)[2]. Jeſus konnte alſo am Meere ſitzen (Matth. 13, 1). συνάγεται ſchildert das Zuſammenſtrömen des Volkes. συνήχθη iſt bereits Reflexion. πρὸς τὴν θάλασσαν gegen das Meer hin. πρός c. Accuſ. gibt zwar zunächſt die Richtung local und temporal an, verbindet ſich aber auch mit den Verben der Ruhe (1, 33; 2, 2). Hier iſt die Richtung noch erkennbar (Winer 49, 378). Sie ſchauten auf das Meer hin[3]. Matthäus beginnt den Bericht mit ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ, was aber nicht auf den gleichen Tag mit dem im Vorhergehenden Erzählten zu beziehen iſt (Beda, Schegg, Weiß. Vgl. Matth. S. 338, dem noch Janſen: dies = tempus beizufügen iſt). Lucas 8, 4 hat einen anderen Zuſammenhang und gibt die Parabel ſehr verkürzt. Deßhalb muß er aber nicht die Urgeſtalt der Parabel haben (Weiß), denn er konnte auch eine weitläufigere Erzählung zuſammenziehen. Doch iſt zuzugeben, daß die knappe gnomenartige Darſtellung zu dem orientaliſchen Typus gut paßt.

V. 2. Zu παραβολή ſ. Matth. S. 339. Heſychius, Euſtathius und Suidas: ὁμοίωσις πραγμάτων, ὁμοιωματικὴ πραγμάτων παράθεσις = Aehnlich-Gleichmachung, ähnlich- oder gleichmachende Nebeneinanderſtellung[4]. ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ſcheint neben ἐδίδασκεν ἐν παρ. überflüſſig zu ſein, doch iſt letzteres die allgemeine (πολλά) Charakteriſirung des jetzigen Lehrens, von deſſen Inhalt Marcus im Folgenden nur ein Beiſpiel gibt (Grot., Fritzſche), ſo daß διδαχή auf den folgenden Lehrvortrag hinweiſt (Meyer, Schegg, Kloſt.; vgl. 12, 38). Deßhalb iſt nach πολλά ein Komma zu ſetzen. Die Erklärung von der Lehrweiſe (1, 22. 27)[5] iſt hier nicht angedeutet und nicht nothwendig. Denn es verſteht ſich von ſelbſt, daß er in ſeiner Lehrweiſe lehrte. Früher

[1] Victor: ἐπειδὴ τοίνυν σημεῖα πολλὰ ἐποίησε πάλιν τὴν ἐκ τῆς διδασκαλίας ὠφέλειαν παρέχει.

[2] Win. 49, 377: Daneben —, daranhin von einer Linie oder Strecke, dann auch von einem Punkte im Raum, der aber einem ausgedehnten Gegenſtande angehört. Nur ſo auch mit den Verben der Ruhe.

[3] Victor: ἐκάθισε δὲ οὕτω· οὐ γὰρ ἁπλῶς αὐτὸ τέθεικεν ὁ εὐαγγελιστής, ἵνα μετ' ἀκριβείας συνθῇ τὸ θέατρον. καὶ μηδένα ἀφῇ κατὰ νώτου, ἀλλὰ πάντας ἀντιπροσώπους ἔχει.

[4] Göbel (Die Parabeln Jeſu, methodiſch ausgelegt. Gotha 1879 S. 5) definirt ſie alſo: „Sie iſt eine in dem Gebiete der Natur- oder des Menſchenlebens ſich bewegende Erzählung, die aber nicht ein wirklich geſchehenes Begebniß mittheilen will, ſondern eigens zu dem Zweck erdichtet iſt, eine dem Gebiete des Religiöſen angehörige, alſo auf das Verhältniß des Menſchen oder der Menſchheit zu Gott bezügliche Wahrheit in einem anſchaulichen Bilde darzuſtellen.“

[5] Victor: εἰπὼν δὲ ὁ εὐαγγελιστής, καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἴδιον αὐτοῦ τὸν λόγον ἔδειξε καὶ οὐκ ἀλλότριον· οὐκ ἔστι γὰρ Πέτρου ἢ Παύλου ἡ διδαχή, ἀλλὰ τοῦ Σωτῆρος. Weiß.

urde dieß nur hervorgehoben, um den Gegensatz zu der Lehre der Schriftelehrten hervorzuheben und die Wirkung auf die Zuhörer zu begründen.

V. 3 ff.* Zu dem Infinitiv der Absicht ohne τοῦ vgl. 3, 15; Winer 4, 1, 298. ἐν τῷ σπείρειν kann zwar wie Luc. 1, 8 zu ἐγένετο bezogen werden Schegg), doch hat auch Matthäus dasselbe ohne ἐγένετο, so daß καὶ ἐγένετο ie gewöhnlich pleonastisch steht (Winer 65, 4, 465). ὃ μὲν — ἄλλο vgl. Kor. 12, 8. Das Relativ steht in dieser Verbindung öfters für das Demonstrativ, welches bei ὁ μέν durch den Artikel repräsentirt ist (Winer 17, , 100), der pronominale Bedeutung erhält und deßhalb auch in diesem Falle ytonirt wird (Krüg. 9, 2, 1; 50, 1, 23; Bäuml. 132. 300. 301). παρὰ ἣν ὁδόν steht bei allen Synoptikern = an den Weg, d. h. nicht auf den Weg, sondern längs des Weges. Die Vögel halten sich auf dem Wege auf nd fressen die nebenhin gestreuten Körner. Luc. 8, 5 fügt bei καὶ κατεπατήθη und setzt also voraus, daß die Körner wirklich auf den Weg gefallen ien. Denn daß der Same „dort neben dem Wege zertreten werden" muß von den Füßen der nach wie vor vorübergehenden und übertretenden Leute" Göbel S. 43), setzt doch eine pedantische und kleinliche Auffassung der Parabel voraus. Viel eher ist zu vermuthen, daß Lucas einen Theil der an den Weg gestreuten Körner auf den Weg selbst fallen läßt und diese nun allein erücksichtigt[1]. — V. 6. ἐκαυματίσθη = es wurde gesengt (nicht versengt Ratth. S. 339), verdorrt, wird in den Ausgaben durch ein Komma von ἐξηράνθη getrennt, das Gesengtwerden bezieht sich auf die directe Einwirkung er Sonnenstrahlen, das Vertrocknen auf die indirecte durch den Boden. Die chlechte Wurzel ist der Hauptgrund des Verdorrens, denn eine Pflanze mit uter Wurzel kann der Sonnenhitze länger trotzen. ἐξηράνθη ist also weder autologisch (Weiß) noch eine Ergänzung zu ἐκαυματίσθη (Schegg), sondern ringt ein neues Moment hinzu. — V. 7. ἀναβαίνειν = aufsteigen, sprossen, ufschießen = עָלָה (Gen. 41, 22; Deut. 29, 22; Gen. 40, 10 LXX θάλειν). Theophr. c. pl. 8, 3. Während Matthäus bei πίπτειν V. 4 παρά, onst ἐπί c. Accus. (5. 7. 8) setzt, hat Marcus hier und V. 8 εἰς, Lucas in ieser Parallele ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν und im folgenden V. εἰς. Die Vorstellung für dieselbe Sache ist verschieden. Nach Matthäus fällt der Same iber die schon im Aufgehen gedachten Dornen hin, nach Marcus zu ihnen in, nach Lucas mitten unter sie. Die Reihenfolge geht vom Unbestimmten

---

* Τοῦ vor σπεῖραι (ℵ[c] A C L Δ) ist aus Matthäus, von Lachm., Tisch. gestrichen, on Trg. eingeklammert. — V. 4. τοῦ οὐρανοῦ (D It. Vulg.) ist wohl aus Lucas. — 3. 5. Statt ἄλλο δέ lies καὶ ἄλλο (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Vor ὅπου hat B αί, das Lachm., Trg., Weiß einklammern, Tisch. wegläßt, mit Recht, denn es ist zu chwach bezeugt. — V. 6. ἡλίου δὲ ἀνατείλαντος (A) für καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ist aus Ratth. — V. 8. ἄλλο ist durch ℵ[ca] A D Δ Verss. Lachm., Trg. bezeugt; ℵ* B C L Tisch. Ἄλλα. Für αὐξάνοντα ist entweder αὐξανόμενον (A C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) oder ὐξανόμενα (ℵ B Klosterm., Weiß) zu lesen. Letzteres ist schwieriger, aber doch zu auffallend. Statt des dreimaligen aus Mißverständniß hineingekommenen ἐν ist mit ℵ C* Δ Tisch., Trg. εἰς zu lesen. — V. 9 ist ὁ ἔχων für ὃς ἔχει (ℵ B C* D Δ Lachm., Tisch., Trg.) us den Parallelen.

[1] Die alten Exegeten nehmen zwar παρά = ἐπί (Chrys.), suchen aber doch das bemdliche Säen auf den Weg erklärlich zu machen: δυνατὸν γὰρ τὴν ὁδὸν μηκέτι κατατατεῖσθαι μηδὲ προκεῖσθαι τοῖς περιοῦσιν ἅπασιν.

zum Beſtimmten. Daß der Säemann nicht abſichtlich unter die Dornen ſäete, iſt ſelbſtverſtändlich, aber die Erklärung von dem Ackerſtücke, welches beſonders mit Unkrautſamen imprägnirt war (Fr. Luc., Weiß, Göbel) oder in welchem die Dornen durch Pflug und Egge von der Oberfläche entfernt, aber die Wurzeln mit neuen Sproſſen im Boden geblieben waren (Seiſenberger), entſpricht der concreten Darſtellung des Gleichniſſes nicht, da „in die Dornen“ nicht gleich in die unter der Erde ruhenden Dornen iſt. Es fiel eben (ἔπεσεν) ein Theil unter die in der Nähe des Ackers oder an einzelnen Stellen desſelben im Aufgehen begriffenen Dornen[1]. Wenn συνέπνιξαν folgt, ſo iſt ἀνέβησαν doch mehr als: ſie gingen auf. συμπνίγειν = durch Zuſammendrücken erſticken, erwürgen, ganz erſticken[2]. — V. 8. Liest man ἄλλα, ſo iſt die verſchiedene Fruchtbarkeit der Samenkörner angedeutet. αὐξανόμενον muß wie ἀναβαίνοντα zu καρπόν bezogen werden. Trotzdem iſt aber καρπός bei ἐδίδου nicht von den aufſteigenden Fruchthalmen zu verſtehen, obwohl καρπός bei den Klaſſikern häufig von der Frucht des Feldes, dem Getreide gebraucht wird (Paſſ. 1, 1589. 1), da es V. 7 von der wirklichen Frucht ſteht. ἐδίδου καρπόν gibt das Endreſultat an, deſſen Mittelurſachen durch ἀν. und αὐξ. ausgedrückt werden, ſo daß bei letzteren in populärer Anſchauung aus der Frucht im engeren Sinne die Frucht = die Saat zu ergänzen iſt. ἀναβαίνειν iſt aber hier ſo wenig als V. 7 = aufgehen (Weiß, Göbel; Schegg hier aufſchießen, V. 7 aufgehen), ſondern = aufſchießen[3] und αὐξάνεσθαι = wachſen überhaupt bis zur Reife, nicht vermehren der Zahl nach (Lange), das unmittelbar nach dem Keimen bei der Saat zu geſchehen pflegt. Vielleicht darf man dieſe Unterſcheidungen alle miteinander als zu gekünſtelt ins Reich der Vermuthungen verweiſen. Es kann ſich bei der Pointe der Parabel nur um καρπὸν οὐκ ἔδωκε und ἐδίδου καρπόν handeln, das andere iſt Ausſchmückung und Erklärung. Dieß zeigt ſich auch bei der Gegenüberſtellung zu V. 7, denn die Dornen haben ſchon die aufkeimende Saat erſtickt. αὐξανόμενα würde die Lesart ἄλλα verlangen, ſtände aber doch weit von dem Hauptwort weg. Die Verſchiedenheit der Fruchtbarkeit wird von der Recepta durch ἕν . . . ἕν . . . (Matth. ὃ μέν . . ὃ δέ) ſpecialiſirt. ἕν ſteht in der heiligen Schrift oft (Marc. 10, 37; 15, 27; Ex. 18, 3. 4; 1 Sam. 10, 3), bei den Griechen in Verbindung mit μέν . . . δέ in Eintheilungen (Paſſ., Grimm, Winer 26, 2. 163). εἷς dient zur ungefähren Zahlenangabe = gegen oder distributiv (Krüg. 68, 21, 9; Bäuml. 458). — V. 9. καὶ ἔλεγεν leitet die Aufforde-

[1] Am einfachſten könnte man mit Chryſoſt. ſagen: καθάπερ γὰρ ὁ σπείρων οὐ διαφεὶ τὴν ὑποκειμένην ἄρουραν, ἀλλ' ἁπλῶς καὶ ἀδιακρίτως βάλλει τὰ σπέρματα· οὕτω καὶ αὐτὸς οὐ πλούσιον, οὐ πένητα διαιρεῖ, οὐ σοφόν, οὐκ ἄσοφον κτλ. (in Matth. 44, 3), da die Parabel mit Bezug auf die Anwendung gemacht iſt und von den alten Exegeten ohne Weiteres ſo gedeutet wird. Bei der Predigt muß man gewiß zugeben, daß bei aller Behutſamkeit Vieles tauben Ohren gepredigt wird (Euthym. zu Matth. 13, 8.). Chryſoſt.: καὶ πῶς ἂν ἔχοι λόγον, φησί, ἐπὶ τὰς ἀκάνθας σπείρειν, ἐπὶ τὴν ὁδόν; ἐπὶ μὲν τῶν σπερμάτων, καὶ τῆς γῆς οὐκ ἂν ἔχοι λόγον, ἐπὶ δὲ τῶν ψυχῶν, καὶ τῶν διδαγμάτων καὶ πολὺν ἔχει τοῦτο ἔπαινον.

[2] Theophr. c. pl. 6, 11, 6: δένδρα συμπνιγόμενα. Suid.: οἱ ἄνθρακες συμπνίγονται Im übertragenen Sinne Marc. 4, 19. Matth. 13, 22. Luc. 8, 14.

[3] Die griechiſchen Exegeten wiſſen übrigens kein Beiſpiel für καρπὸς ἀναβαίνων beizubringen. Euthym. nimmt ἀναβαίνειν = αὐξάνειν.

rung für den vorliegenden Fall ein. Eine allgemeine Regel für das Parabelreden ist kaum daraus abzuleiten.

V. 10.* Καταμόνας oder κατὰ μόνας = allein, beiseite, nur noch Luc. 9, 18[1]. ἐρωτᾶν τινά τι = einen um etwas fragen (Matth. 21, 24; Luc. 20, 3; Joh. 16, 23; Krüg. 46, 15). Lucas hat den zweiten Accusativ in einen abhängigen Satz umgewandelt: τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή. οἱ περὶ αὐτόν neben den δώδεκα bilden den weiteren Jüngerkreis, welcher im Unterschiede von der wundersüchtigen Menge Jesu aus innerer Neigung und Ueberzeugung anhing (3, 32. 34). Die 70 Jünger (Euth., Fritzsche) könnten wohl damit gemeint sein, aber es läßt sich nichts darüber entscheiden, weil sie von Marcus nirgends genannt werden. Der Plural παραβολάς, den auch Matthäus nach der Erzählung der ersten Parabel gebraucht, ist weniger durch die einzelnen Theile, welche als parabelartige Sprüche angesehen wurden (Volkm., Schegg, Sevin), als aus der Mehrzahl der Parabeln zu erklären, welche dem Schriftsteller vorschweben (Klost.). Der Herr gibt den Jüngern nicht eine directe Antwort, sondern behandelt zuvor eine Vorfrage über die paraboliſche Lehrweise. Dieser entspricht die Frage der Jünger bei Matthäus besser, so daß man vermuthen kann, Matthäus habe mit Rücksicht darauf die Frage umgeformt. Da aber Lucas mit Marcus die Inconcinnität theilt, so ist jede Folgerung über die Priorität ausgeschlossen. — V. 11.** δέδοται τὸ μυστ. = es ist das Geheimniß gegeben, d. h. die Erkenntniß des Geheimnisses, wie Matth. und Luc. mit γνῶναι erklären, denn im N. T. liegt der Begriff des Geheimnisses nicht in dem Unfaßbaren, sondern in dem Unbekannten desselben. Das Geheimniß offenbaren heißt etwas bis jetzt nicht Gekanntes zur Kenntniß bringen. Ist also den Jüngern das Geheimniß gegeben, so haben sie auch die Einsicht in dasselbe, wenn sie auch noch die Erklärung der Parabel zur Eröffnung derselben brauchen. Von wem es gegeben ist, war nicht erst beizufügen, vom Vater im Himmel (Matth. 11, 25). δέδοται bezieht sich also nicht allein auf die folgende Erklärung des Gleichnisses (Mey.), sondern auf das Verständniß der Jünger vom Himmelreich überhaupt (Jans.). τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ bezeichnet den Inhalt des Geheimnisses. Deßhalb setzen Matthäus und Lucas den Plural τὰ μυστήρια[2], verwischen aber die allgemeine

---

* Ὅτε δέ (A) ist in καὶ ὅτε zu verwandeln, für ἠρώτησαν ist ἠρώτων (A B L Δ Lachm., Trg.) zu lesen. Tisch. nach ℵ C ἠρώτουν. Vgl. 7, 17; 10, 17. τὴν παραβολήν (A Lachm.) ist Correctur für τὰς παραβολάς (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[1] Thuk. 1, 32. 4, 37, 3. Xen. Mem. 3, 7, 4. Jos. Antt. 18, 3, 4. Bei den LXX steht es für לְבַדּוֹ und בָּדָד Ps. 4, 9. Jer. 15, 17. Thren. 3, 28. לְבַד wird ähnlich mit Suffixen versehen. Gewöhnlich ergänzt man χώρας oder ὁδούς, Krüger ergänzt (68, 25, 5) μοίρας. Den Unterschied zwischen μόνος und κατὰ μόνας gibt Xen. l. c. an: καὶ μὴν ἔφη, ὅ γε ἀριθμεῖν δυνάμενος, οὐδὲν ἧττον ἐν τῷ πλήθει ἢ μόνος ἀριθμεῖ, καὶ οἱ κατὰ μόνας (privatim) ἄριστα καθαρίζοντες, οὗτοι καὶ ἐν τῷ πλήθει κρατιστεύουσιν.

** Δέδοται γνῶναι τὸ μυστήριον ist nach Matthäus und Lucas conformirt für τὸ μυστήριον δέδοται ohne γνῶναι (ℵ B C* L Tisch., Trg.). Der Artikel vor πάντα fehlt ℵ D Tisch.

[2] Scholten S. 67: Das Gottesreich heißt hier Geheimniß und dieses Geheimniß war ihnen gegeben, mit andern Worten, ihrer war das Gottesreich, sie gehörten dazu. Bei Matthäus Mißverständniß! Man vgl. Weiß S. 145: Dagegen haben beide (Matth. und Luc.) nicht nur das δέδοται richtig durch γνῶναι glossirt, sondern auch die einfache

Bedeutung bei Marcus. ἐκεῖνοι ſind ὑμῖν gegenübergeſtellt und als οἱ ἔξω erklärt; die ὑμεῖς ſind aber οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα. Wir haben alſo eine ſtrenge Scheidung zwiſchen Gläubigen und Nichtgläubigen, zwiſchen der Gemeinde Jeſu und dem außerhalb ſtehenden jüdiſchen Volke, denn οἱ ἔξω kann wegen V. 10 nicht bloß den Gegenſatz zu den Apoſteln (W. Grimm, Weiß) bilden, wie es andererſeits auch nicht im ſpäteren Sinne von Nichtchriſten zu deuten iſt. Der ſpätere Sprachgebrauch (1 Kor. 5, 12; Kol. 4, 5; 1 Theſſ. 4, 12) konnte aus dieſer Aeußerung des Herrn ſich leicht bilden, denn als das Chriſtenthum zu den Heiden hinauskam, ſtanden den Chriſten Juden und Heiden als Nichtchriſten gegenüber. Bei den Juden ſcheinen allerdings die οἱ ἔξω die Nichtjuden geweſen zu ſein (Schöttg. z. 1 Kor. 5, 12 p. 599: חִיצוֹנִים), doch wurde eine ähnliche Unterſcheidung zwiſchen den חכמים und den übrigen Juden gemacht (Lightf. p. 609). Das Verhältniß Jeſu war aber ein durchaus verſchiedenes. Er gründete ein neues Reich, deſſen Mitglieder das wahre Iſrael bildeten. Vergleichen wir aber unſere Stelle mit den Parallelen Matth. 13, 11: ἐκείνοις und Luc. 8, 10: τοῖς λοιποῖς, ſo iſt jenes beſtimmter auf die Juden gerichtet (nicht an das phariſäiſche Iſrael, Grimm S. 536, denn die Parabeln wurden zum Volke geſprochen), dieſes allgemeiner. οἱ ἔξω ſteht alſo in der Mitte. Daß aber Marcus ſich wegen ſeiner jüdiſchen Leſer weniger beſtimmt und ſcharf ausgedrückt habe als Matthäus und Lucas (Grimm) iſt ſonderbar, wenn doch Matthäus ſein Evangelium bloß für Juden geſchrieben haben ſoll. Grotius und Fritzſche bezeichnen umgekehrt οἱ ἔξω als eine ſchöne Erklärung von ἐκείνοις. τὰ πάντα alles sc. was auf das Reich Gottes Bezug hat[1]. Die adverbiale Faſſung = in jeder Hinſicht (Kol. 3, 8) verlangt die unnatürliche Ergänzung des Subjects von γίνεται aus τῆς βασιλείας (Kloſt.). γίνεσθαί τινί τι einem zu theil werden (9, 21; Luc. 19, 9; Win. 31, 2, 198; Krüg. 48, 3, 2). Es wird ihnen Alles in Parabeln zu theil, d. h. mitgetheilt, weil es ihnen nicht gegeben iſt, das Geheimniß des Reiches Gottes zu erkennen. Sie würden von der Hülle nicht zum Kern eindringen, auch wenn die Parabel ihnen erklärt würde. ἐν παραβολαῖς in Gleichniſſen, in Gleichnißreden, das man mit: in Räthſeln reden, aber nicht mit: wird ihnen zu Räthſeln (Kloſt.) überſetzen darf, denn es handelt ſich um die Art des Vortrages, nicht um das Reſultat und den Zweck, welcher erſt in V. 12 angegeben wird. Zu etwas werden heißt γίνεσθαι εἴς τι. 12, 10. — V. 12.* Der Vers iſt eine Reminiscenz oder ein Auszug aus Jeſ. 6, 9 f. Die directe Anrede, welche ſchon von den LXX abgeſchwächt iſt, wurde ganz in einen abhängigen Satz verwandelt, dagegen mit ἵνα, das nicht als Conſecutivpartikel (Janſ., Wolf,

Wortſtellung und (vielleicht in Reminiscenz an das τὰ πάντα bei Marcus) den Plural τὰ μυστήρια hergeſtellt.

[1] Euthym.: τὰ τῆς διδασκαλίας δηλονότι. Beda benützt die Stelle als Beweis für die myſtiſche Exegeſe: notandum in his Domini verbis quod non solum ea quae loquebatur, verum etiam quae faciebat parabolae fuerunt, i. e. rerum signa mysticarum, cum dicuntur illi quibus in parabolis omnia fiebant, neque quae videbant, neque quae audiebant ad intellectum potuisse perducere.

* Ἀφεθῇ nach ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; ἀφεθήσεται (A) iſt Emendation wie τὰ ἁμαρτήματα der Rec. (A D Δ Verss.).

Beng. u. a.) zu nehmen ist, dem Urtext mehr conform als eine von Gott intendirte Thatsache dargestellt. Die Juden unterscheiden nicht zwischen Zulassung und Verhängniß oder Bestimmung. Ihnen erschien alles unter letzterem Gesichtspunkte. Wie Jesaias zum Volke geschickt wurde, um die Härte des Volkes zu vollenden, so trug auch die Predigt Jesu zu demselben Erfolge bei. Was dort typisch vorausgesagt war, sollte sich hier erfüllen. An eine Besserung im Großen war nicht mehr zu denken. Die Scheidung zwischen Empfänglichen und Unempfänglichen mußte je eher desto besser herbeigeführt werden [1]. Das Volk war deßhalb nicht ohne Schuld, sondern es vollzog sich an ihm das Gericht über die seit Jahrhunderten ererbte und selbst vermehrte Schuld in der Form eines göttlichen Verhängnisses [2]. ἀφεθῇ steht absolut = Verzeihung erhalten (Matth. 12, 32; 18, 21. 35; Luc. 11, 4 u. a.). Auch das hebr. רָפָא kann so erklärt werden (2 Chron. 30, 20; Jer. 3, 22; Hos. 14, 5.) Im Zusammenhange bei Jesaias hat es aber die weitere Bedeutung = retten. Marcus hat das eigentliche Citat (Matth. 13, 14. 15) seiner Gewohnheit gemäß übergangen und stimmt in dem allgemeinen Ausspruch mit Ausnahme des ἵνα und der dadurch bedingten Negation mit Matthäus überein, so daß nur noch: μήποτε ἐπιστρέψωσιν καὶ ἀφεθῇ αὐτοῖς übrig bleibt, das bei Matth. im Citat nach den LXX steht: μήποτε . . . καὶ ἐπιστρέψωσιν καὶ ἰάσομαι αὐτούς. Im Urtexte steht: פֶּן יָשׁוּב וְרָפָא לוֹ mit dem Subject הָעָם. Der ganze Unterschied besteht also in der Veränderung des unpersönlichen רָפָא in das persönliche ἰάσομαι, während umgekehrt Marcus die Wortbedeutung von רָפָא geopfert und den Zusammenhang ignorirt hat. Dieß ist eine freie Behandlung, aus welcher sicher die Kenntniß des Urtextes, aber nicht das Abhängigkeitsverhältniß gefolgert werden muß. Matthäus dehnt jedenfalls das Citat nicht „noch weiter (13, 14. 15)" aus (Scholten), sondern Marcus hat nur den auch bei Matthäus am Schlusse stehenden Theil desselben aufgenommen. Er begnügt sich mit dem Anfange und dem Schlusse und verändert nur das ἰάσομαι, um seinen Lesern die Sache statt des Wortlauts zu geben.

V. 13. Der Vers wurde früher mit der Vulgata als Doppelfrage aufgefaßt (Euthym., Fr. Luc., de W., Bl., Patriz., Reischl, Trg.,), wodurch derselbe zu einem Tadel für die Jünger wurde [3]. Da dieses dem Zusammenhange nicht zu entsprechen und dabei der Artikel vor παραβολάς vernachlässigt zu werden schien, so ist man neuerdings von dieser Doppelfrage vielfach abgegangen (Lachm., Tisch., Ew., Fritzsche, Schegg, Mey., Weiß, Bisp.) und hat καὶ πῶς mit οὐκ οἴδατε verbunden = wisset ihr dieses Gleichniß nicht und

---

[1] Zu dem was Matth. 337 Anm. 3 über die Parabeln angeführt wurde, möchte ich noch einen Hinweis auf Jansen (c. 41 p. 389) beifügen.

[2] Victor: ἐπειδὴ μηδὲ ἄξιοι μαθεῖν εἰσί, διὰ τὴν κακίαν τοῦ τρόπου· οὔτε γὰρ ἀγνοῶν Ἰουδαίους ἀπιστήσαντας ἦλθε πρὸς αὐτοὺς ὁ κύριος, οὔτε πάντα πρὸς τὴν πίστιν ἐνάγων αὐτούς, ἀλλὰ τοῖς μὲν σημείοις δυσωπῶν, ἱκανοῖς οὖσι καὶ τοὺς πάνυ σκληροὺς καὶ ἀσυνέτους ἐνάγεσθαι· ἵνα διὰ τούτων εἶεν ἀναπολόγητοι περὶ τῆς ἀπιστίας· τὴν δὲ διὰ γνώσεως προαγωγὴν οὐ παρέχων, ὅτι τοῦ κατὰ τὸν νόμον, ὃν ἔλαβον, μὴ παρέχοντες τὴν ὑπακοήν, οὐ δίκαιον κρῖναι τοῦ καινοῦ λόγου μετασχεῖν, ἀλλ' ἑκατέρων ἀφαιρεθῆναι.

[3] Euthym.: εἰ ταύτην οὐκ οἴδατε, πῶς ἐκείνας γνώσεσθε; τοῦτο δὲ εἶπεν, ἐγείρων αὐτοὺς καὶ διορατικωτέρους ποιῶν.

wie ihr alle Gleichniſſe verſtehen ſollet? Damit wird der Tadel etwas gemildert, welcher dem δέδοται zu widerſprechen ſcheint, da Jeſus einfach an das in der Frage der Jünger abgelegte Geſtändniß anknüpft und dasſelbe auf die Parabeln überhaupt ausdehnt. Der Zweck kann dann kein anderer ſein als die Aufmerkſamkeit der Jünger auf die Erklärung zu ſteigern. Doch iſt der Unterſchied gering. Denn der zweite über die Frage hinausgehende Theil kann jedenfalls keinen größeren Tadel, ſondern nur eine nothwendige Folgerung aus dem erſten Theile enthalten, ob man nun dieſe Parabel für ſehr ſchwierig (Schegg) oder leicht (Fr. Luc., de W., Patr., Win.) halte. Uebrigens involvirt auch ein Tadel keinen Widerſpruch mit δέδοται, weil dieſer ſonſt ſchon mit der Frage der Jünger gegeben ſein müßte. Den Jüngern iſt die Offenbarung des Geheimniſſes gegeben, aber ein tieferes Eindringen in den Inhalt desſelben iſt erſt zu erſtreben. Dazu leitet ſie Jeſus an. Deßhalb iſt es unnöthig, daß man die ſchon durch den Wechſel der Conſtruction angezeigte Doppelfrage beſeitige. οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην entſpricht einfach dem ἠρώτων αὐτόν . ., und καὶ πῶς iſt eine daraus gefolgerte Frage. Will man aber die Doppelfrage durchaus beſeitigen, ſo braucht man wenigſtens καὶ πῶς γνώσεσθε nicht auf οὐκ οἴδατε zu beziehen, ſondern es iſt mit Tiſch. nach ταύτην ein Komma zu ſetzen und καὶ πῶς als die nothwendige Conſequenz aus dem erſten Theile zu betrachten. Fritzſche: ihr verſteht dieſe Parabel nicht und ſollt alle Parabeln verſtehen? d. h. als ſolche, welche in die Geheimniſſe des Reiches eingeweiht ſind. — V. 14 f.* ὁ σπείρων der Säemann iſt der V. 3 genannte. Indem Marcus τὸν λόγον σπείρει beifügt, ſtellt er den allgemeinen Satz voran, daß die ganze Parabel von der Verkündigung des göttlichen Wortes gedeutet werden ſolle. οὗτοι weiſt auf das Folgende[1]. Zu οὗτοί εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν kann nicht σπειρόμενοι ergänzt werden, weil dieß ſonſt wie V. 16. 18. 20 geſetzt wäre, es kann aber auch nicht erklärt werden: dieß ſind die am Wege Befindlichen (Schegg, Weizſ., Reiſchl, Bisp.), denn bei der eigenthümlichen Verwechslung von Acker und Samen bei allen drei Synoptikern können die erſten nicht am Wege befindlich ſein, ſondern müſſen entweder der Platz am Wege ſelbſt ſein oder an ihn geſäet werden. Letzteres iſt vermieden, alſo muß man vielmehr ergänzen: bei denen der Same längs dem Wege hinfällt (Weiß)[2]. ὅπου kann entweder eng mit ὁδόν (Tiſch., Trg., Schegg) oder mit dem ganzen Satze verbunden werden, in erſterem Falle gibt es eine Näherbeſtimmung zu ὁδόν = wohin geſäet wird, in letzterem Falle vertritt es das οἵ V. 16. 20: dieß ſind die am Wege, wo (in welche)[3] geſäet wird (Lachm.). Die erſte Erklärung empfiehlt ſich, weil ſich ὅπου leicht als relative Beſtimmung zu ὁδόν für ἐν ᾗ oder εἰς ἣν auffaſſen läßt. Mit καί beginnt der Nachſatz; εὐθὺς ἔρχεται ſteht dem σπείρεται gegenüber. Daher iſt weder ὅπου noch καί zu wiederholen (Schegg), noch mit ὅπου ein neuer

---

* 15. Statt ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν (D) iſt ἐν αὐτοῖς (א C L Δ Tiſch.) zu leſen; B Trg. εἰς αὐτούς.

[1] Euthym.: οὗτοι, τοῖοι, οὓς ἐρεῖ.

[2] Janſ.: ita homo dicitur seminatus secus viam, super petrosa etc. quia significatur per semen seminatum secus viam.

[3] Euthym.: ὅπου . . . ἀντὶ τοῦ, εἰς οὓς σπείρεται. D ff.[2] g. in quibus.

atz zu beginnen, dessen Vordersatz bis ἀκούσωσιν geht (Fritzsche, Volkm., eyer). ὅταν ἀκούσωσιν ist ein temporeller Zwischensatz, der aber keine Erärung zu σπείρεται, sondern zu εὐθύς gibt. Freilich wäre er auch bei σπείται gerade nicht überflüssig, da er diejenige Klasse hervorheben würde, welche irklich, wenn auch gleichgiltig, hört (Schegg). Dieß liegt aber doch schon in σπείρεται selbst, weil es sich bei den Zuhörern des Herrn nur um wirkliche uhörer handeln kann und τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον ἐν αὐτοῖς bei allen ein ören voraussetzt[1]. Vgl. Matth. 13, 19; Luc. 8, 12. — V. 16 f. Die tellung des ὁμοίως ist eigenthümlich, da es auf den vorhergehenden Fall rückweist und deßhalb die bildliche Erklärung einleiten sollte: καὶ ὁμοίως Buttm. 334). Daher liest Tischendorf nach ℵ C L Δ οὗτοι ὁμοίως, während) und einzelne Minuskeln und Versionen das Wort ganz auslassen. Wahrheinlich wollte aber Marcus οὗτοι wegen der Parallele mit V. 15 voranellen und fügte zu diesem wie dort das εἰσίν sogleich hinzu: und diese sind leicherweise (nach derselben Deutung) die auf den Felsengrund Gesäeten. ταν ἀκούσωσιν ist wie V. 15 eine Zeitbestimmung, was hier durch εὐθύς λαμάνουσι, dem V. 17 εὐθύς σκανδαλίζονται entspricht, außer Zweifel gesetzt wird. Dagegen entspricht dem ὅταν ἀκ. nicht εἶτα γεν. θλ., sondern wird von letzterem chon vorausgesetzt. Das Hören haben beide Klassen mit einander gemein, das zeitweilige Aufnehmen des Gehörten eignet aber nur der zweiten Klasse. οὐκ ἔχει ῥίζαν ist Folge von τὰ πετρώδη und ἀλλὰ πρόσκαιροι gibt denselben Gedanken positiv (3, 26. 29), führt ihn aber doch weiter, indem er die Folge des ersten enthält. So ist der Hörer zu beiden in verschiedenem Sinne Subject, insofern er mit dem Boden und mit der Saat verglichen wird. Wegen dieses schönen Parallelismus darf man nicht mit εἶτα γεν. einen neuen Satz beginnen (Weiß u. a.; Meyer schon mit καὶ οὐκ); auch dieser Theil gehört zur Relativconstruction. πρόσκαιρος kurzdauernd gilt eigentlich nicht von den Leuten selbst, sondern von dem Glauben derselben, ist aber wie die ganze Erklärung auf die Personen übertragen. Deßhalb braucht man πρόσκαιρος nicht mit wankelmüthig (Euthym.) oder wetterwendisch (Luther, Volk., Lange, Stier) zu übersetzen. θλῖψις und διωγμός passen zu der V. 6 genannten Hitze, denn auch im A. T. werden Trübsal und Verfolgungen oft unter dem Bilde der Hitze und des Feuers geschildert (Ps. 121, 6; Jes. 25, 4; 49, 10). σκανδαλίζεσθαι = Anstoß nehmen, irre werden (14, 29). — V. 18 f.* Der

[1] Eine Discrepanz zwischen Bild und Deutung (Weiß) ist aber damit nicht gegeben, enn wohl ist der an den Weg gefallene Same überhaupt nicht hineingesäet, sondern leibt auf dem harten Boden liegen, aber wenn das Herz der Acker ist, so ist das Hineinäen nicht von einem in das Herz Eindringen, sondern bloß von dem auf das Herz Hinäen zu verstehen. Der Ausdruck mußte so gewählt werden, weil sich das Herz im Inneren es Menschen befindet, also bei jedem Säen hineingesäet werden muß. Auch bei den ndern Klassen ist nur das Säen erwähnt, denn das Weitere ist Sache des Pflügers und ggers. Göbel S. 51 hält das bei Marcus und Lucas fehlende μὴ συνιέντος für so esentlich und unentbehrlich, daß er es für ursprünglich hält (Matth. 13, 19). Wenn loß die Härte des Bodens das Bild ist, mit Recht, aber der Weg als öffentlicher Platz, n welchem die Vögel leicht Zutritt haben, ermöglicht doch eine andere Erklärung. Die latterhaftigkeit der Hörenden gibt dem Teufel Gelegenheit, das Gesagte sogleich wieder egzunehmen.

* Lies καὶ ἄλλοι εἰσίν statt οὗτοί εἰσιν mit ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; ἐπὶ

Aoriſt ἀκούσαντες ſteht wie früher ὅταν ἀκούσωσιν. Ein Nachdruck, als ob ſie fort und fort hörten (Schegg), kann nicht beabſichtigt ſein, weil das Hören gar nicht der Vergleichungspunkt iſt. Im Folgenden wird mit ſchilderndem Präſens das, was nach dem gemeinſamen Hören geſchah, erzählt. ἄλλοι iſt nicht Prädicat = anders (anders beſchaffene Schegg), ſondern Subject = andere ſind (gibt es), die (Mey., Reiſchl, Bisp., Weiß). Der Artikel mit dem Particip ſpricht allerdings für die gleiche Auffaſſung wie bisher, aber das nachfolgende οὗτοί εἰσιν beweiſt, daß der Satz abgeſchloſſen iſt und οἱ σπειρόμενοι kann leicht als nähere Erklärung zu ἄλλοι gefaßt werden = die nämlich, welche (Krüg. 50, 1, 11). Ein Gegenſatz zu ὁμοίως kann nicht intendirt ſein, denn dieſes bezieht ſich nicht auf die Aehnlichkeit der Anzuführenden, ſondern dient bloß zur Darſtellung. Zwiſchen 1 und 2 beſteht ebenſo viel Aehnlichkeit und Unähnlichkeit als zwiſchen 2 und 3, ſo daß in beiden Fällen ὁμοίως oder ἄλλως gebraucht ſein könnte oder müßte. Durch dieſen Wechſel in der Darſtellung iſt zugleich der in der Auffaſſung veranlaßt, da jetzt nicht mehr Boden und Same, Menſch und Wort Gottes identificirt werden. αἰών bezeichnet auch abſolut (ohne οὗτος) die gegenwärtige Zeitperiode. Die Sorgen der Welt ſind die Sorgen um die zeitlichen Dinge im Gegenſatz zu dem Streben nach dem ewigen Heil [1]. αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμίαι fügt Marcus zu den namentlich aufgeführten zwei Leidenſchaften noch hinzu, um Alles zuſammenzufaſſen (Euth.: συμπεριλαβὼν πᾶσαν βλαβερὰν ἐπιθυμίαν). Sie beziehen ſich auf die übrigen Güter dieſer Welt: Wolluſt, Ehre, Herrſchaft u. ſ. w. und laſſen ſich leicht aus dem Reichthume ableiten. περί c. Accus. = was betrifft, ſich auf etwas bezieht. Die Zwiſchenſtellung zwiſchen Artikel und Subſtantiv iſt bei ſolchen attributiven Verbindungen gewöhnlich (Krüg. 50, 8, 9 ff.). Es iſt nicht eine bloße Umſchreibung des Genitivs = αἱ τῶν λοιπῶν ἐπιθυμιῶν (Fritzſche: reliquarum rerum cupiditates), ſondern die Präpoſition behält ihre Bedeutung: cupiditates, quae circa reliqua (rel. res) versantur [2]. εἰσπορευόμεναι = indem ſie hineingehen. Zu dem Gleichniſſe würde es beſſer paſſen, wenn dieſelben als innere Eigenſchaften, welche das Wachsthum des Wortes verhindern, bezeichnet würden. Das Hineingehen macht aber den Gedanken anſchaulicher, weil dieſe Begierden durch die äußeren Güter dieſer Welt erſt hervorgerufen werden [3]. Ohne äußeren

---

τὰς ἀκ. (ℵ C Δ Tiſch.) ſtatt εἰς τὰς ἀκ. (V. 7. Matth. 13, 22), ἀκούσαντες ſtatt ἀκούοντες (A Lachm.). τούτου vor αἰῶνος fehlt auch hier wie bei Matth. (ℵ B C D L Δ It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Hier. zu Matth. 13, 22: et eleganter adiunxit: fallacia divitiarum suffocat verbum. Blandae enim sunt divitiae, et aliud agentes et aliud pollicentes. Lubrica est earum possessio, dum huc illucque circumferuntur, et instabili gradu vel habentes deserunt, vel non habentes referciunt.

[2] Win. 30, 3 Anm. 5 p. 181. Bäuml. 346, 2. Krüg. 43, 4, 21.

[3] Göbel beſtreitet dieſe mit der Meinung des Gleichniſſes „unverträgliche" Vorſtellung. Vielmehr ſei auch hier wieder der Menſch gleicherweiſe als Boden gedacht, auf dem die Dornen kommen, und als die Weizenſaat, in welche ſie wuchernd eindringen; „aus dem Herzen des Menſchen ſelbſt, wo ſie verborgen ſchlummern, ſteigen die Begierden empor, von den Gütern und Freuden der Welt geweckt und entzündet und bringen in den unter der Wirkung des Wortes ſtehenden Menſchen ein" (S. 60). Dies iſt aber eine noch ſchlimmere Confuſion!

Reiz käme die innere Leidenschaft nicht zu dieser starken Entwicklung. ἄκαρπος unfruchtbar ist das Wort nicht an sich, sondern wird es, weil es an der Zeitigung der Frucht verhindert wird. γίνεται ist also nicht = es bleibt ohne Frucht (Schegg, Bisp., Weizs.), sondern = es wird unfruchtbar (Reischl, Göbel). Lucas: οὐ τελεσφοροῦσιν von den Hörern. — V. 20 *. Während Marcus V. 16. 18 σπειρόμενοι schreibt, setzt er hier σπαρέντες, das Matthäus dreimal (13, 20. 22. 23) gebraucht. Ein Unterschied ist kaum ersichtlich, da die Beziehung auf den Samen, von welchem Jesus gesprochen hat (Fritzsche), wegen des Plurals nicht angeht, und auch bei den andern nicht angedeutet ist, daß das Säen nicht zu seiner Vollendung gekommen ist. Es handelt sich nur um das Wachsen und Reifen. Ist die Abwechslung durch Matthäus veranlaßt? Marcus hält die einzelnen Momente viel besser auseinander als Matthäus: Hören, Aufnehmen, Fruchttragen als Gegensatz zum Hören und nicht Aufnehmen, Hören und Aufnehmen, aber nicht Behalten, Behalten, aber nicht Fruchtbringen. Statt der Wiederholung des τριάκοντα u. s. w. aus der Parabel selbst würde man eine passende Deutung erwarten. Weiß schließt aus diesem Rückfall von der Deutung in das Bild, daß das Gleichniß gar nicht auf die allegorisirende Deutung angelegt sei. Allein dieß wäre nur richtig, wenn die Zahlen überhaupt nicht allegorisch gedeutet werden könnten. Schon Lucas hat sie in der Erklärung weggelassen. Matthäus und Marcus wiederholen sie zur Vermehrung der Feierlichkeit ohne Erklärung, weil nach der Deutung des Samens und Erdreichs das Verständniß dieser Unterscheidung leicht war. Die vierfache Herzensbeschaffenheit, welche der vierfachen Bodenbeschaffenheit entspricht und in einem vierfach verschiedenen Verhalten der Zuhörer zu dem Worte ihren Ausdruck findet, ist durch den freien Willen des Menschen herbeigeführt [1].

V. 21—25 stehen bei Matthäus und theilweise auch bei Lucas in einem ganz anderen Zusammenhange, nämlich V. 21 = Matth. 5, 15; Luc. 8, 16; 11, 33. V. 22 = Matth. 10, 26; Luc. 8, 17. V. 24 = Matth. 7, 2; Luc. 6, 38. V. 25 = Matth. 13, 12; 25, 29; Luc. 8, 18; 19, 26. Abgesehen davon, daß Jesus solche gnomenartige Aussprüche öfters angewandt haben wird, ist doch zuzugeben, daß sie von Marcus erst in diese Verbindung gebracht worden sind [2]. Der Zweck läßt sich noch erkennen. Die Jünger sind bevorzugt vor denen, welche draußen sind, weil sie das Geheimniß des Reiches Gottes kennen dürfen. Diesem Vorzug sollen sie aber auch in ihrem Leben entsprechen, denn er ist ihnen zu Nutz und Frommen anderer zu theil geworden [3]. Die Wichtigkeit und Verantwortlichkeit des künftigen Be-

* Statt οὗτοι lies ἐκεῖνοι (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), statt ἓν lies ἐν.

[1] Chrys. H. 44, 3 in Matth.: δυνατὸν γὰρ τὴν πέτραν μεταβληθῆναι κ. γενέσθαι τὴν λιπαρὰν καὶ τὴν ὁδὸν μηκέτι καταπατεῖσθαι μηδὲ προκεῖσθαι τοῖς περιοῦσιν ἅπασιν, ἀλλ' εἶναι ἄρουραν πίονα· καὶ τὰς ἀκάνθας ἀφανισθῆναι καὶ πολλῆς ἀπολαύειν ἀδείας τὰ σπέρματα· εἰ γὰρ μὴ ἐξῆν, οὐκ ἂν ἔπεσεν οὗτος· εἰ δὲ μὴ ἐγένετο ἐπὶ πάντων ἡ μεταβολή, οὐ παρὰ τὸν σπείραντα, ἀλλὰ παρὰ τοὺς μὴ βουλομένους μεταβληθῆναι· αὐτὸς μὲν γὰρ τὸ αὐτοῦ πεποίηκεν.

[2] Weiß: οὐ τάξει. Holtzmann verlegt sie in die Quelle A.

[3] Beda: quia supra dixerat apostolis et iis, qui cum illis erant: Nobis datum est... omnia fiunt, nunc ostendit per eos aliquando ceteris idem mysterium esse

rufes werden gleichmäßig eingeſchärft. Da Marcus bei den Apoſteln gerade dieſen betont, ſo hat er hier eine Reihe von Ausſprüchen des Herrn zuſammengeſtellt, welche gleich nach der Ausſcheidung der Jünger ihre Vollmacht und Fähigkeit für das ſpätere Amt erkennen laſſen. Matthäus hat V. 21 und 22 gleichfalls auf den Apoſtelberuf und nur V. 24 auf das Leben der Chriſten überhaupt bezogen, wozu er allerdings auch beſſer paßt. Nur mit Rückſicht darauf könnte man unſern Abſchnitt von dem Tugendleben erklären [1], aber V. 21 und 22 widerſtreben dem durchaus, da ſie das Vorhandenſein des Lichtes und deſſen, was verborgen iſt, vorausſetzen und nur die Entfaltung desſelben verlangen. Man kann dagegen nicht einwenden (Fritzſche, Schegg), daß Jeſus ſeinen Jüngern damit etwas zumuthen würde, was er ſelbſt nicht leiſten konnte, nämlich die draußen Stehenden für das Evangelium zu gewinnen, denn Jeſus hat V. 11 nur von der damaligen unempfänglichen Volksmenge geredet. Dieſe Worte mit allgemeiner Conſequenz genommen, würden den apoſtoliſchen Beruf ganz aufheben. Die Geſchichte hat dieſe Conſequenz widerlegt (Mey.) [2]. Die Apoſtel predigten nach der Auferſtehung ohne Parabeln und den draußen Stehenden im allgemeinen Sinne, den Heiden. Demgemäß iſt auch die Anknüpfung Fritzſche's an V. 20 allein zu verwerfen, aber auch der Gedanke, daß die Herzen durch das Evangelium offenbar werden müſſen (Schegg), kann nicht als Grundgedanke angenommen werden, denn er könnte etwa aus dem Zwecke des Parabelredens, aber nicht aus der Deutung der Parabel für die Jünger erſchloſſen werden.

V. 21.* Vgl. Matth. S. 174. μήτι ἔρχεται es kommt doch nicht etwa. μήτι ſetzt eine verneinende Antwort voraus (Win. 57, 3, 476). ἔρχεσθαι kommen, von lebloſen Dingen = gebracht werden, iſt auch bei Klaſſikern häufig (Paſſ. 1, 1185, 2; Euthym.: ἀντὶ τοῦ, ἄγεται, κομίζεται). Ob Jeſus abſichtlich ἔρχεται gebrauchte, weil er damit hervorheben wollte, daß, was er hier vom Lichte ausſagt, zu ſeiner Natur und Beſtimmung gehöre (Schegg), möchte ich bezweifeln. Ich glaube vielmehr mit andern, daß die Form Matth.

---

revelandum, et pectus omnium qui domum Dei essent intraturi fidei flammis illustrandum. Pſeudo-Hier., Lyr., Erasm., Fr. Luc., de W., Reiſchl, Lange, Mey., Weiß.

[1] Victor erklärt V. 21 nach Matth. 6, 22 mit andern Griechen vom νοῦς, geht aber zur allgemeinen Charakteriſirung der ſittlichen Beſchaffenheit V. 22 weiter. Ihm folgt faſt wörtlich Theophyl., ſachlich auch Euthym., Pſeudo-Chryſ., Thomas. Maldonat verwechſelt beide Erklärungen der Griechen (νοῦς und ἀκρίβεια βίου) miteinander. Die teleologiſche Pointe wird dadurch ganz verwiſcht.

[2] Lyranus: primo aperitur intellectus parabolae apostolis, secundo praedicitur aperiendus per apostolos generaliter. Aberle: Nach dem Vorhergehenden hätten die Jünger und die Chriſten überhaupt zur Anſicht kommen können, daß für immer und alle Zeit die chriſtliche Wahrheit das Depoſitum eines kleinen Kreiſes bilden und ſomit das Chriſtenthum wie eine Art Geheimlehre betrachtet werden ſoll. Durch Aufnahme dieſer Sprüche gibt Marcus dem ſinnigen Leſer die Andeutung, daß das geheimnißvolle Verfahren, welches bereits der Herr ſelbſt bei Mittheilung ſeiner Lehre einhielt und welches man noch lange nachher einhalten mußte, nur eine vorübergehende Maßregel ſei, die aufzugeben ſein werde, ſobald die äußeren Gründe, die zur Ergreifung derſelben nöthigten, weggefallen ſein würden.

* B L Tiſch. ergänzen ὅτι vor μήτι. Statt ὑπὸ τὴν λ. ℵ B* iſt mit der Rec. ἐπὶ μ leſen und ſtatt ἐπιτεθῇ nach ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg. τεθῇ. ὑπό iſt nach dem Vorhergehenden conformirt. Dasſelbe könnte bei τεθῇ der Fall ſein, doch iſt es ſtark bezeugt.

15; Luc, 11, 33 ursprünglicher ist, weil durch καίειν λύχνον oder λύχνου ας (daher auch D ἅπτεται) die Absicht, Licht zum Erhellen herzurichten, tlicher ausgesprochen ist[1]. Jesus ist als das Licht in die Welt gekommen, i jeden Menschen zu erleuchten, aber die Apostel wurden erst durch Jesus einem Lichte hergerichtet, angezündet, um auf den Leuchter gestellt zu werden. chdem sie aber einmal angezündet waren, mußten sie nothwendigerweise ch auf den Leuchter gestellt werden. — V. 22.* Nicht ist etwas verborgen, ßer daß es geoffenbart würde, und nicht wurde etwas geheim, als daß es die Oeffentlichkeit komme, d. h. Gott wirkt keines seiner Werke dazu, daß verborgen bleibe, sondern daß es von den Menschen erkannt und gepriesen rde. Wenn er also den Aposteln besonders die Gabe der Erkenntniß ver= hen hat, so geschah es zu dem Zwecke, daß sie das Verborgene auf den ichern verkünden. Vgl. Luc. 8, 16; 11, 33. Zum elliptischen ἐάν vgl. :üg. 65, 1, 10, läßt man aber ἵνα aus = ohne daß, quin, was freilich itzsche nicht ohne Grund plane absurdum nennt. Zu dem Begriffe des ιπτόν wurde die Nothwendigkeit der φανέρωσις gerechnet. Ohne einstige ffenbarung gibt es nichts Verborgenes, denn bloß durch die Offenbarung nn man erfahren, daß etwas verborgen war. Dieser Zweck ist schon bei n Werden des Verborgenen vorausgesetzt. Nach ἀλλά ist das voraus= jende ἐγένετο ἀπόκρυφον zu ergänzen: ἀλλὰ ἐγ. ἀπ. ἵνα vgl. 14, 49. Joh. , 18; 15, 25. 1 Joh. 2, 19. Buttm. 336. Win. 66, 1, 576. ἀπόκρυφος verborgen, nur hier und Luc. 8, 17, = aufbewahrt (reconditus) Kol. 3. Es ist τι zu ergänzen, nicht κρυπτόν als Subject (Kloſt.) anzunehmen.

V. 24.** Tischendorf und Meyer nehmen V. 24. 25 für sich und lassen ien neuen Gedanken über das Hören eingeführt sein. Die alten Exegeten eda, Jans., Fr. Luc., a Lap.; dann Kistem., Patrizzi, Lange, Reischl) ver= iden sie mit dem Vorhergehenden und erkennen die Pointe in der Mit= ilung des Gehörten, während Schegg umgekehrt vom „Predigteifer" über= upt absieht und hier den „Gehöreifer" der Apostel zu Grunde legt, der das Vorhergehende wohl anschließt. Weiß betrachtet V. 23 als Mittel= eb für beide, weil den Aposteln eingeprägt wird, das Gehörte recht zu ren, um nicht nur dasselbe recht mittheilen zu können (V. 21. 22), sondern i auch für sich selbst den rechten Nutzen von dem Gehörten zu empfangen. 3 unterliegt kaum einem Zweifel, daß der Eifer zum Anhören gemeint ist ıb besonders V. 25 so erklärt werden muß (Victor, Beda). Aber dieser ifer wird verlangt, damit die Apostel desto besser ihren Beruf ausüben

---

[1] Maldon.: sed venire . . . positum est pro inferri, sicut solent ingruente nocte cubiculum inferri lucernae (auch Kloſt.). Et habet etiam maiorem vim venire it inferri quam accendi: nam accendi quidem alia de causa lucerna potest, in= rri autem in cubiculum aut in aulam non solet, nisi ut iis qui ibi sunt, lumen uebeat, non autem, ut sub lecto aut sub modio ponatur. Muß man aber das Licht bieſem Zwecke nicht vorher anzünden? Es ist also bloß anschaulicher für den Fall, ß man das Licht anderswo anzündet und zu dieſem Gebrauch aufbewahrt.

* Τι fehlt B D Trg. Es ist aber keine unnütze Interpretation, sondern verallgemei= rt den Satz. Statt ὃ ἐὰν μή ist nach ℵ B Δ Lachm., Tisch. ἐάν μὴ ἵνα zu lesen; A C L g. ἐὰν μή ohne ἵνα, D ἀλλ' ἵνα.

** Τοῖς ἀκούουσιν ist nach ℵ B C D L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg. zu streichen.

können. Nicht dem Maße entſprechend, womit ſie andern mittheilen, wird auch ihnen mitgetheilt (Grimm S. 537), ſondern in dem Maße, als ſie eifrig hören, wird ihnen weitere Erkenntniß zu theil, auf Grund welcher ſie ihr Amt verwalten können. Der Erfolg dieſer Predigt, welcher in der Parabel V. 26—29 verheißen wird, iſt hier noch nicht berückſichtigt. βλέπετε τί ἀκούετε gebet Acht, was ihr höret. Zum Indicativ ἀκούετε in der indirecten Frage vgl. Buttm. 216. Wien 25, 1, 159. Die neuteſtamentlichen Schriftſteller haben eine ſtarke Hinneigung zur directen Ausſageform, daher τί und der Indicativ. Das προστεθ. charakteriſirt das μετρ. als eine Zugabe zu der ſchon vorhandenen Erkenntniß. ἐν ᾧ μετρ. kann nicht Parentheſe (Kloſt.) ſein. — V. 25* gibt die Begründung, indem demjenigen, welcher große Aufmerkſamkeit hat, weitere Erkenntniß verſprochen wird und umgekehrt (Beda[1] u. a.). Da aber dieſe Sentenz auch in dem Gleichniſſe von den Talenten vorkommt, ſo iſt es jedenfalls erlaubt, auch hier an die Belohnung für das, was mit der Erkenntniß gearbeitet worden iſt, zu denken.

2. Die Parabel vom fruchttragenden Acker.

4, 26—29.

Nachdem Marcus die Deutung der erſten Parabel und die allgemeine Reflexion beendigt hat (V. 10—25), nimmt er den Parabelvortrag wieder auf, indem er aus dem reichen Parabelvorrath eine den andern Synoptikern fremde Parabel auswählt. Dieſe hat wie die vorhergehende das Wachsthum des Gottesreiches zum Inhalt, läßt aber die Thätigkeit des Säemanns als etwas Nebenſächliches erſcheinen. Jeſus veranſchaulicht damit, daß der Same des Wortes, welchen er im Judenlande ausſtreute, beſtimmt ſei, auch da Früchte hervorzubringen, wo er perſönlich nicht wirkte. Dadurch gewinnen wir auch den Zuſammenhang mit V. 21—25[2], welche vom Berufe der Apoſtel handeln, das was ſie von Jeſus im Verborgenen gehört haben, überall zu verkünden[3]. Die Form berührt ſich vielfach mit dem Gleichniſſe vom Unkraut (Matth. 13, 24—30); die Parabel iſt aber doch weder eine Abſchwächung (Hilgfld.), noch eine tendenziöſe Umarbeitung (Strauß) desſelben, ſondern bringt einen ſelbſtändigen Gedanken zum Ausdruck. Dieſer iſt nicht die Vermiſchung von Gut und Bös im Reiche Gottes, ſondern das Wachsthum des

---

* Statt ὃς ἂν ἔχῃ iſt ὃς ἔχει (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

[1] Er gibt noch die allgemeine Nutzanwendung: quod nonnunquam lector ingeniosus neglegendo se privet sapientia, quam tardus ingenio, sed studiosus, elaborando degustat. Malbon. ſpricht ſich formell hiegegen aus und iſt mit Pſeudo-Hier. für den Glauben: qui habet fidem, habebit virtutem, et qui habet opus verbi, habebit intellegentiam mysterii (Pſeudo-Hier.).

[2] Pſeudo-Hier.: et hanc parabolam praedictis consequentem proprie sumsit Marcus. Janſ. j.: quia crebro apostolos suos ad evangelii praedicationem hortatus fuerat, ne propter populi incredulitatem ... causarentur occurrit eis hac parabola.

[3] Fr. Luc.: sic vos postquam semen verbi mei diligentissime sparseritis in aures et animos auditorum, non est quod de fructificatione eius anxie soliciti sitis: ut enim nihil amplius vos conferre potestis, ita nihil amplius a vobis exigitur ad fructum eliciendum.

Guten allein, das vorher von dem auf gutes Erdreich gefallenen Samen aus-
gesagt worden ist. Die andere Auffassung des Gleichnisses von dem in den
gläubigen Hörern dieses Wortes gepflanzten neuen Lebensprincip und seiner
fortwährenden Auswirkung bis sie zu einer dem Wesen des Gottesreiches
völlig entsprechenden Lebensgestalt gelangen, die nicht von einer Machtwirkung
Christi zu erwarten, sondern Aufgabe der selbsteigenen sittlichen Thätigkeit der
gläubigen Hörer des Wortes sei (Göbel S. 103), kann ich nicht als zutreffend
ansehen, weil sie der Voraussetzung entspringt, daß auch diese zweite Ent-
hüllung demselben Irrthum der herrschenden Reichserwartung entgegentritt,
wie die in der ersten Parabel. Denn diese ginge bei Matthäus allenfalls an,
aber nicht bei Marcus. Nachher muß Göbel auch zugeben, daß insofern die
Entwicklung des einzelnen Saathalmes eins ist mit der des ganzen Saat-
feldes, die Darstellung des Gleichnisses zusammenfalle mit der fortschreitenden
Auswirkung der Principien des Gottesreichs in der Jüngergesammtheit, in
der Reichsgemeinde.

V. 26*. Das allgemeine καὶ ἔλεγεν ohne αὐτοῖς (V. 9; dagegen V. 11.
13. 21. 24) deutet wenigstens an, daß jetzt wieder der Parabelvortrag an
die Menge aufgenommen wird. Die Vermuthung wird durch V. 33. 34
bestätigt. Freilich hat Marcus auch am Anfang V. 3: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς.
οὕτως so, so beschaffen weist auf das Folgende hin (Matth. 1, 18; 6, 9;
Luc. 19, 31; 1 Petr. 2, 15). Es steht bei εἶναι nicht für αὕτη, denn εἶναι
ist nicht bloße Copula, sondern drückt den Begriff: sich verhalten, bestehen,
comparatum esse aus (Win. 54, 2, 434; Krüg. 51, 7, 3): Also verhält
es sich mit dem Reiche Gottes[1]. βασιλεία τοῦ θεοῦ ist nicht ἡ εἰς αὐτὸν
πίστις, καὶ τῆς ἐνσάρκου παρουσίας αὐτοῦ κατὰ τὴν οἰκονομίαν (Victor), noch
weniger Jesus selbst ὡς βασιλεὺς καὶ θεός (Euthym., Theophyl.), sondern das
durch die Menschwerdung auf Erden gestiftete und durch den Glauben an ihn
verbundene Reich der Gläubigen. Es wird erst hier genannt, weil die erste
Parabel die Gründung versinnbildet, welche sich zunächst auf einzelne bezieht,
diese aber die Ausbreitung des gegründeten Reiches: regnum Dei ecclesia
est (Pseudo-Hier.). Der Artikel vor σπόρον hat keine Beziehung auf einen
bestimmten Samen, der bereits genannt wurde, sondern bezeichnet den Samen,
welchen der Mensch, beziehungsweise der Säemann, gerade aussäet. βάλλειν
vom Säen ist ebenso allgemein gehalten als ἄνθρωπος. Weder die Eigen-
schaft des Säemanns noch die Thätigkeit des Säens soll hervorgehoben wer-
den. Die Wahl des Aorists βάλῃ beweist vielmehr, daß das Säen bloß
berührt werden wollte, um daran die präsentische Schilderung dessen, was
mit dem Samen geschehen ist, anzureihen. Auch in der Deutung der Parabel

---

* Ἐάν fehlt ℵ B D L Δ Tisch., Trg. Die Ergänzung desselben erklärt sich aus der scheinbar unverständlichen Construction. Daher kommt auch der Indicativ der späteren Majuskeln. ὡς zur Anreihung eines vollständigen Vergleichungssatzes hat den Indicativ bei Vergleichung concreter Fälle, den Conjunctiv mit ἄν bei Vergleichung abstracter und als wiederholt gedachter Fälle, die als objectiv wahrscheinlich angeführt werden. Bei Epikern auch ohne ἄν (Il. 5, 161. 9, 323 u. a. Pass. 2, 2628, 1).

[1] Victor: αὕτη οὖν ἔοικεν, ὡς ἐὰν κτλ. Jans.: convenientior et facilior est explicandi eas locutiones ratio ... ut regnum caelorum dicatur simile huic vel illi rei, quia in regno caelorum tale quid contingit, quale de huiusmodi re narratur.

iſt das Säen nicht zu urgiren, denn Jeſus, der unter dieſem ἄνθρωπος zu verſtehen iſt, hat das Reich Gottes geſchaffen, gegründet durch ſein Erlöſungswerk, d. h. ſeine Menſchwerdung, ſeinen Tod und ſeine Auferſtehung, und darauf, nicht auf das Wort Gottes iſt auch der Same zu beziehen, ſonſt wäre kein Fortſchritt gegenüber dem Vorhergehenden wahrzunehmen (Schegg)[1]. — V. 27*. νύκτα καὶ ἡμέραν bei Nacht und Tag. Der Accuſativ der Zeit bezeichnet die Länge der Dauer (Krüg. 46, 3; Winer 32, 6, 215), während der Genitiv (temporis, eigentlich partitivus) vorzugsweiſe von natürlichen Zeitabtheilungen gebraucht wird, in deren Bereich die Handlung geſetzt wird (Krüg. 47, 2). Der Accuſativ ſteht auf die Frage: wie lange? Der Genitiv auf die Frage: wann? (Bäuml. 444. 409). νύκτα καὶ ἡμέραν heißt alſo: die Nacht und den Tag hindurch, νυκτὸς καὶ ἡμέρας würde heißen: bei Nacht und bei Tag oder: während der Nacht und des Tages. Uebrigens beobachten die neuteſtamentlichen Schriftſteller den Unterſchied nicht ſo ſtreng (Luc. 18, 7; Apg. 9, 24) und gebrauchen ſtatt des Genitivs überhaupt gern Präpoſitionen (Winer 30, 11, 194). Die Zeitangaben ſind auf die beiden Verba καθεύδῃ und ἐγείρηται zu vertheilen und nicht promiscue auf beide zu beziehen[2]. Es will damit geſagt werden, daß der ausgeſtreute Same ſich ſelbſt überlaſſen wird, wie dieß ja auch beim Landmann geſchieht, der zum Keimen und Hervorſproſſen des Samens weiter nichts mehr beitragen kann. Weil aber dieſe natürliche Beziehung zu Grunde liegt, ſo kann daraus nicht auf eine Sorgloſigkeit geſchloſſen und eine Aehnlichkeit mit Matth. 13, 25 gefunden werden, wo übrigens καθεύδειν auch nicht in erſter Linie einen Vorwurf enthält. Die Erklärung des ἐγείρηται vom Samen (Pſeudo-Hier., Erasm.) iſt grammatiſch unmöglich. Die Beziehung auf das Wachsthum des Evangeliums (Janſ.) iſt aber im Folgenden hinlänglich angezeigt. Jeſus kehrte, nachdem er ſein Reich geſtiftet hatte, zum Vater zurück und beraubte die Kirche ſeiner ſichtbaren Gegenwart, obwohl er die Kraft zum Wachsthum verliehen hatte. An dieſen Gedanken konnten ſich die Apoſtel ſchwer gewöhnen und Jeſus mußte ſie nur allmählich mit ihm vertraut machen. μηκύνειν = lang machen, in die Länge ziehen; hier und Jeſ. 44, 14 (ὃ ἐφύτευσεν ὁ κύριος καὶ ἐμήκυνεν יגדל) von den Pflanzen = wachſen, in die Höhe ſchießen laſſen; Vulg.: increscere. ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός wie er ſelbſt nicht weiß, d. h. auf eine ihm ſelbſt auffallende, unbekannte Weiſe. Die Vulgata (Syr., Arm.) hat dum in dem Sinne: ohne daß er etwas weiß. Allein das Nichtwiſſen des Wachsthums kann nicht gemeint ſein, ſondern nur

---

[1] Victor: θεὸς γὰρ ὢν ... σπείρας τὴν γῆν καὶ τὸν ἅπαντα κόσμον φωτίσας τῷ τῆς θεογνωσίας λόγῳ iſt wenigſtens allgemeiner, wie auch δεχομένους τὸν σπόρον καὶ σωτήριον λόγον. Beda und Pſeudo-Hier. nehmen unrichtig ἄνθρωπος vom Menſchen, der für ſich ſelbſt ſäet.

* Für βλαστάνῃ iſt das unbekanntere βλαστᾷ (B C* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu wählen. βλαστάω iſt eine ſchwer nachweisbare (Schol. Pind. Pyth. 4, 113) Nebenform zu βλαστάνω. Buttm. S. 48.

[2] Victor: ἐγείρεται δὲ νύκτα καὶ ἡμέραν. Euthym., Theophyl.; Maldonat ſcheint dieſe mißverſtanden zu haben, denn er erklärt ſeine Uebereinſtimmung mit ihnen, obwohl er die surgens et nocte dormiens erklärt. Das Gemeinſame iſt nur dieß, daß ſie gegen Pſeudo-Hier. und Beda ἐγείρειν nicht auf die Saat, ſondern auf den Säemann beziehen.

das Nichtwissen der Art und Weise desselben will hervorgehoben werden. Dagegen schwächt Victor den Gedanken im Interesse der Erklärung des Folgenden ab, indem er nur das Nichtmitwirken des Säemanns darin ausgesprochen findet[1]. — V. 28.* αὐτομάτη von selbst (aus eigenem Antriebe), d. h. ohne Zuthun des Menschen[2]. Doch kann in unserem Falle nicht jedes Zuthun des Menschen, sondern nur ein solches nach dem Säen ausgeschlossen sein. Dadurch wird der Ausdruck etwas inconcinn, weßhalb Meyer den vermittelnden Gedanken einträgt, daß die Triebkraft des Samens durch die immanente Kraft der Erde, die auf ihn wirkt, bedingt sei. Dagegen ist die Sache leicht verständlich, weil die Menschheit, welche unter der Erde zu verstehen ist, sich den Samen angeeignet hat und nun die Werke hervorbringt. Deßhalb machen fast sämmtliche alte Exegeten hiebei nachdrücklich auf die freie Mitwirkung des Menschen aufmerksam[3]. καρποφορεῖν allgemein = hervorbringen, da πρῶτον χόρτον folgt (φυτά Weish. 10, 7; vgl. Krüg. 46, 6, 7)[4], das nicht auf ein aus καρποφορεῖν zu ergänzendes φέρειν zu beziehen ist (Fritzsche), wenn auch das Komma vor πρῶτον (Tisch., Weiß) mit Recht steht. Der Nominativ πλήρης σῖτος dient zur anschaulichen Darstellung des Endresultates. So findet sich der Nominativ namentlich beim Particip appositiv nach anderen Casus (Krüg. 45, 2, 3; 56, 9, 4). Die Gradation: χόρτον, στάχυν, πλήρης σῖτος = Gras, Aehre, voller Weizen, zeigt, daß die Spitze des Gleichnisses in der Schilderung des Wachsthums liegt. Die Stufen bedeuten die einzelnen Stadien der Entwicklung der Kirche, aber mehr dem Umfange als dem inneren Leben nach, denn nicht nur sind in der Kirche stets alle Lebensalter vertreten[5], sondern auch das Gnadenleben ist dem Wesen nach das gleiche, aber mit dem Wachsthum des menschlichen Leibes haben schon die Väter die Entwicklung der kirchlichen Lehre verglichen. — V. 29.** παραδιδόναι wurde früher allgemein reflexiv = sich darbieten erklärt und auch

---

[1] Τὸ δέ, ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός, ἵνα εἴπῃ τῷ αὐτεξουσίῳ τῶν δεχομένων τὸν λόγον βουλήματι ἐπιτρέπων τὴν ἐργασίαν, καὶ μὴ τὸ πᾶν αὐτὸς κατεργαζόμενος. Euthym.; Pseudo-Hier.: tropica est ista locutio: et in scripturis divinis creberrima consuetudine seminatur, i. e., nescire nos fecit, quis fructum in finem afferat, dum dicit: qui perseveraverit usque in finem, ipse salvabitur.

* Γάρ (Δ It. Vulg.) ist unecht. πλήρη σῖτον (ℵ A C² L Δ) ist grammatische Nachhilfe für πλήρης σῖτος (B D Lachm., Tisch., Trg.).

[2] Herod. 2, 94: τὰ σιλλικύπρια ταῦτα, τὰ ἐν Ἕλλησι αὐτόματα φύεται. 8, 138; αὐτομάτη φύε γαῖα. Apoll. Rhod. Arg. 1, 1143. Wetstein.

[3] Victor: οὐκ ἀνάγκης τὸ αὐτεξούσιον βιαζομένης, οὐ περιφορᾶς ἄστρων καὶ τύχης ἢ εἱμαρμένης, κατὰ τῶν ἐμπλήκτων λόγον, ἀλλὰ προαιρέσεως προϊούσης εἰς τοῦτο.

[4] Victor und Theodor Mops.: καρποφορεῖ δὲ πρῶτον χόρτον νόμῳ φύσεως. Euthym. theilt das Verbum: χόρτον μὲν βλαστάνουσιν ... στάχυν δέ ... πλήρη δὲ σῖτον οἱ τὸ τέλειον καρποφοροῦντες.

[5] Die Alten, welche das Gleichniß von dem einzelnen Menschen deuten, verstehen seit Gregor dem Großen unter dem Gras den Anfang des Guten, unter der Aehre den Fortschritt der Tugend zum guten Werke, unter der vollen Frucht das starke und vollkommene Werk (Beda, Euthym., Theophyl., Mald., a Lap.). Die älteren Griechen (Victor, Pseudo-Chrys.) nehmen χόρτος = Naturgesetz, στάχυς = mosaisches Gesetz, σῖτος = Evangelium; andere (Pseudo-Hier., Lyr.): timor, paenitentia lacrymosa, charitas.

** Statt παραδῷ haben ℵ* B D Δ Lachm., Tisch., Trg. παραδοῖ (8, 37. 14, 10. 11), das von einem Thema auf όω gebildet ist und im Jonischen häufig vorkommt (Buttm. S. 40).

neuere Exegeten bleiben bei dieſer den Griechen bekannten Erklärung (de W., Fritzſche, Buttmann, Winer, Schegg, Göbel). Dagegen hat Meyer, dem Lange, Bisp., Reiſchl, W. Grimm, Weiß folgten, die intranſitive Bedeutung abgewieſen, weil zwar viele Verba transitiva in intranſitiver Bedeutung gebraucht werden, aber für dieſen Gebrauch von παραδιδόναι ſich kein ſicheres Beiſpiel finde[1]. Dieß hat Schegg mit Recht beſtritten[2]. Da aber παραδιδόναι abſolut häufig in der Bedeutung von zugeben, zulaſſen, erlauben, vorkommt[3], ſo kann man um ſo leichter erlauben oder geſtatten mit Bezug auf die Reife der Frucht überſetzen, als der Gedanke doch derſelbe iſt wie bei der reflexiven Faſſung, und dadurch die Zeitbeſtimmung mehr in den Vordergrund tritt[4]. Mag auch der Ausdruck „geſtatten" etwas modern ſein (Schegg), ſo iſt auch der andere: „die Frucht hat ſich dargeboten" dem ſimplen Stile fremdartig und klingt modern (Meyer). ἀποστέλλει τὸ δρέπανον er ſendet die Sichel (Joel 3, 13; Apok. 14, 15). Die Sache ſteht für die Perſon, denn es ſind die Schnitter gemeint. Der Säemann bringt nicht ſelbſt die Ernte ein (Schegg, Göbel), denn Matth. 13, 30 ſind die Schnitter im Bilde ſelbſt genannt; V. 41: ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ[5]. ὁ θερισμός die Ernte bedeutet den Tag der Vollendung (Vict., Euth., Theoph., Pſeudo-Hier.), welche für die Geſammtheit am Ende der Zeit, für den einzelnen mit dem Tode eintritt. Da unſere Parabel nur die Auserwählten im Auge hat, ſo kann es ſich nur um das Eingehen in die ewige Seligkeit handeln. Hier zeigt es ſich klar, daß die Deutung nicht auf den einzelnen Menſchen, ſondern auf die Geſammtheit der Gläubigen bezogen werden muß.

---

[1] Joſ. 11, 19 ſei die Lesart ſehr verſchieden und zweifelhaft. Plato Phädr. p. 250 E ſei παραδούς nicht nothwendig reflexiv.

[2] Wenn auch Joſ. 11, 19 der Vatic. ἣν οὐκ ἔλαβεν Ἰσραήλ lieſt, ſo beweiſt doch die Lesart: ἧτις οὐ παρέδωκε τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ, daß παραδιδόναι ſo gebraucht worden iſt. Bei Plato kann ἡδονῇ παραδιδούς kaum anders als reflexiv erklärt werden (vgl. Paſſow). Doch iſt dabei zu beachten, daß beidemal ein Dativ beigefügt iſt. Fritzſche beruft ſich noch auf 1 Petr. 2, 23: παρεδίδου τῷ κρίνοντι δικαίως, wo aber nicht bloß der Dativ ſteht, ſondern auch die Ergänzung eines Objects (λοιδορούσθαι, πάσχειν) ſehr leicht iſt (Wieland, Huther, Schott, Bisp., Hundhauſen z. b. St.). Die Vulgata lieſt: cum (se) produxerit.

[3] Τοῦ θεοῦ παραδίδοντος. Her. 7, 18; 5, 67. ὅπως ἂν οἱ καιροὶ παραδιδῶσιν. Ioca. p. 106 C. καιροῦ παραδόντος. Winckelm. Plut. Amat. p. 768 F p. 232. τῆς ὥρας παραδιδούσης Pol. 22, 24, 9 (vgl. Paſſ. 2, 679, 1).

[4] Euthym.: ὅταν παραδῷ ἀντὶ τοῦ, ὅταν ὥριμος γένηται, τουτέστιν, ὅταν πάντες οἱ καρποφορῆσαι μέλλοντες καρποφορήσωσιν. Matth. 13, 30: ἐν καιρῷ τοῦ θερισμοῦ. Mald. ſchließt ſich dem Theophyl.: ὅταν παραδῷ τὸ θέρος = quando messis processerit ea, polemiſirt aber mit Unrecht gegen eine erſte Erklärung des Euthymius, die im griechiſchen Texte gar nicht ſteht. Für einen terminus technicus = wenn das Fruchtgewächs „losläßt" oder „hergibt", nämlich die Körner (Kloſt.) fehlt jeder Beleg. Daß aber durch die obige Erklärung des παραδιδόναι der zweite Satz, ὅτι παρ. ὁ θερισμός „ſinnlos" wird (Göbel), weil derſelbe Gedanke ſchon mit παραδιδόναι ausgeſprochen wäre, iſt doch bloß Einbildung. Denn ſoll mit der Ueberſetzung: wenn aber die Frucht ſich darreicht (sc. dem ihrer harrenden Säemann) etwas geſagt ſein, ſo iſt es die Reife der Frucht.

[5] Victor: αὕτη δὲ ἡ δρεπάνη εἰς χεῖρας τίθησι τοῦ θερίζοντος, ἵνα μὴ ἀπόληται ἀ τοῦ σίτου. Euthym.: δρέπανον δέ ὁ λόγος, ὁ τὴν συντέλειαν τοῦ κόσμου κελεύων. Theoph. Mald.; Pſeudo-Hier.: falx est mors vel iudicium, quod secat omnia. Beda: omnipotens Deus.

m Ende der Zeiten wird der Säemann, welcher sich den Seinigen entzogen
t, kommen und durch seine Engel die Getreuen um sich versammeln. So
itt derjenige, von welchem die Parabel ausgegangen ist, am Ende der Pa-
bel wieder auf; weil er den Grund gelegt hat, wird er auch die Belohnung
stheilen.

3. Die Parabel vom Senfkorn.

4, 30—32.

Während im vorigen Gleichnisse das allmähliche Wachsthum und Heran-
eifen des Reiches Gottes geschildert ist, tritt jetzt unter Beibehaltung des
ildes vom Säen der Gegensatz des entwickelten Gottesreiches zu seinen kleinen
nfängen in den Vordergrund. Matthäus bringt dasselbe Gleichniß eben-
alls an dritter Stelle in der Parabelrede, Lucas (13, 18. 19) mitten in
iner Erzählungsreihe ohne allen Zusammenhang. Auch die Form ist bei
en drei Synoptikern verschieden. Marcus hat ganz die paraboliſche Form,
Matthäus hat wenigstens die Erzählung damit verbunden und Lucas hat eine
rzählung mit Beiseitelassung jeder Reflexion. Er bezeichnet die herange-
achsene Pflanze als δένδρον, Marcus πάντων τῶν λαχάνων μείζων, Matthäus
είζον τῶν λαχάνων ἐστί καὶ γίνεται δένδρον, woraus geschlossen wird (Weiß),
aß die Form des Lucas, in welcher das Gleichniß von dem Senfbaume
andle, die ursprüngliche sei, welche erst Marcus in die Form der Schilderung
ngegossen und auf die Senfstaude bezogen habe, um das Ziel der Entwick-
ung des Gottesreiches darzustellen und dessen Größe im Vergleich mit der
leinheit der Anfänge lebhafter zu illustriren. Die Form des Lucas ist aller-
ings einfacher, aber er mußte die Erzählungsform wählen, weil er das Stück
itten in die Erzählungen einstellte. Die Schärfung zwischen Senfkorn und
enfbaum kann ebenso absichtlich sein als die Vermeidung des δένδρον. Zu-
em ist es äußerst unwahrscheinlich, daß Jesus die salvadora persica gemeint
abe, denn mag diese auch vereinzelt in heißen Thälern Palästinas vorkommen
Winer 2, 450), so konnte Jesus doch von einer seltenen, localen Pflanze
in Gleichniß für seinen Vortrag bilden. Auch das talmudische חרדל bedeutet
en gewöhnlichen Senf. Ob κόκκος σινάπεως auf salv. pers. angewandt
erden kann, ist gleichfalls sehr fraglich[1].

V. 30*. Wie sollen wir das Reich Gottes vergleichen und unter welchem
leichnisse sollen wir es darstellen? Jesus ladet durch diesen communicativen
on die Menge zum Nachdenken ein, um eine passende Vergleichung für das
immelreich zu finden. πῶς steht trotz des einleitenden Satzes als directes
ragewort (Krüg. 51, 17, 2). Es wird mit dem deliberativen Conjunctiv
i directen Fragen gebraucht (Matth. 26, 54; 23, 33; Winer 41, 4, 268;

---

[1] Ewald bleibt bei der in den Jahrbb. II, 33 f. gegebenen Erklärung von dem „in
ten Ländern bekannten Senfbaum"; er citirt nach Journ. As. Soc. XX (1863) p. 102
anerjeas Hinduphilos. p. 378.

* Τίνι ὁμ. (A D Lachm.) ist aus Lucas, πῶς ὁμ. (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.), statt ἐν
ᾗ lies ἐν τίνι nach denselben Zeugen und Lachm., ebenso αὐτὴν παραβολῇ θῶμεν für
ραβολῇ παραβάλωμεν αὐτήν, also: ἢ ἐν τίνι αὐτὴν παρ. θῶμεν;

Buttm. S. 180; Krüg. 54, 2, 3). ὁμοιοῦν = ähnlich machen, vergleichen, durch Vergleichung veranſchaulichen; mit πῶς nur hier; τινά τινι oder τί τινι vgl. Matth. 7, 24; 11, 16; Luc. 7, 31; 13, 18. τιθέναι ἔν τινι = auf etwas ſetzen oder legen, metaphoriſch etwas unter oder zu etwas rechnen, als in eine Kategorie gehörig erachten; dann als etwas betrachten [1], alſo τιθέναι ἐν παρ. = in einem Gleichniß hinſtellen, unter einem Gleichniß betrachten. — V. 31.* ὡς iſt correlat zu πῶς. Wie einem Senfkorn sc. wollen wir es vergleichen. Auf τίνι (Schegg) kann ὡς nicht bezogen werden, weil ἐν τίνι vorausgeht, alſo ἐν κόκκῳ zu erwarten wäre. Bei der Lesart ὡς κόκκον müßte κόκκον auf θῶμεν bezogen werden: wie ein Senfkorn wollen wir es hinſtellen (Euthym.: παραδείξομεν αὐτὴν ὀηλονότι). ὃς ὅταν σπαρῇ das wenn es geſäet wird ſcheint hier überflüſſig zu ſein, dient aber doch zur Markirung des Zeitpunktes, in welchem das Korn geſäet wird, um dadurch den raſch eintretenden Gegenſatz einzuleiten. μικρότερον iſt nach πάντων τῶν σπερμάτων conſtruirt [2]. μικρ. ὄν = da (Ew.) oder obwohl es kleiner iſt. Wenn es kleiner iſt (Weiß), betont bloß das Säen, aber nicht das nachherige Wachſen [3]. σπείρειν c. Genit. nur hier und Hoſ. 2, 23. Zu τῶν ἐπὶ τῆς γῆς iſt wohl nicht σπειρομένων, ſondern ὄντων zu ergänzen: alle, welche auf der Erde ſind. — V. 32. ὅταν σπαρῇ iſt anakoluthiſch und nach ὃς ὅταν σπαρῇ überflüſſig, denn es muß beidemal gleich überſetzt werden: wenn es geſäet wird (ſein wird). Die ſeit Luther übliche Ueberſetzung des zweiten: wenn es geſäet iſt, entſpräche zwar dem Gedanken (Fritzſche, Weiß), kann aber nur als eine durch den Text nicht berechtigte Correctur angeſehen werden. Würde ὅταν σπαρῇ V. 31 nur den Zeitpunkt der Vergleichung mit andern σπέρματα anzeigen (Weiß), ſo wäre es überhaupt überflüſſig. Ebenſo unberechtigt iſt die Ueberſetzung des ἀναβαίνει = es geht auf, denn abgeſehen vom Wortſinn (V. 7 und 8) liegt es dieſer Parabel ganz fern, auf das Aufgehen hinzuweiſen, da ſie nur das raſche Wachsthum zu großer Höhe veranſchaulichen will. Matthäus und Lucas haben dafür αὐξάνεσθαι und αὐξάνειν. Die Bemerkung über die Vögel iſt nicht eine bloße Ausſchmückung der Parabel, ſondern verſinnbildet die große Schaar der Völker, welche ſich um den Baum ſammeln (Ezech. 17, 23; Dan. 4, 9).

---

[1] Plut. Alex. 31: ἐν οἰωνῷ τίθεσθαι; Xen. Mem. 2, 4, 4 θεῖναι = als ein Omen anſehen; Ariſtot. pol. 7, 2, 1: ἐν πλούτῳ τὸ ζῆν εὖ τίθεσθαι = das Lebensglück im Reichthum ſuchen (Paſſ. 2, 1894, 2).

* Wegen der auffallenden Conſtruction finden ſich viele Varianten. ὁμοία ἐστίν (D) iſt aus Matth. und Luc., κόκκον (A C L It. Vulg. Lachm., Trg.) iſt Correctur für das ſchwer verſtändliche κόκκῳ (ℵ B D Δ Tiſch.), μικρότερος (A C D^2) für μικρότερον (ℵ B D* L Δ Lachm., Tiſch., Trg.), ὄν nach μικρότερον (ℵ B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) konnte leicht ausfallen, dafür iſt ἐστίν nach σπερμάτων (C) ergänzt (A nach γῆς; D It. Vulg. nach μικρότερον). Alſo: ὡς κόκκῳ σινάπεως, ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς, μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

[2] Fritzſche: quivis masculinum Marco, neutrum emendantibus ob v. πάντων τῶν σπερ. et πάντων τῶν λαχάνων scribis tribuet. Aristoph. Pace v. 130: μόνος πετεινῶν. Achill. Tat. 1, 14: ἵππε πάντων θηρίων ἀγριώτατε, Luc. Am. c. 43: καὶ νόσων χαλεπώτατος φθόνος. Allein das Umgekehrte iſt ebenſo häufig der Fall (Krüg. 58, 1, 2).

[3] Ueber die Kleinheit des Senfkorns vgl. auch Koran, Sure 21, 48 (Ullmann S. 272): Am Tage der Auferſtehung werden wir . . . ein jedes Werk, und wäre es auch nur ſo ſchwer wie ein Senfkorn, zum Vorſchein bringen.

V. 33.* Ἐλάλει er redete scheint anzudeuten, daß Marcus nicht bloß auf die bei jener Gelegenheit gesprochenen Gleichnisse, sondern auf die Lehrweise überhaupt reflectirt (Baur, Weiß), während Matthäus mit ταῦτα πάντα auf das unmittelbar Vorangehende hinweist und so den Zeitpunkt, von welchem an Jesus mit dem Volke nur noch in Parabeln redete, hervorhebt. Marcus hat, wie er es liebt, mit der einfachen Erzählung zugleich einen allgemeinen Satz illustrirt. Indem er außerdem τὸν λόγον beifügt, will er anzeigen, daß es sich dabei um die Predigt des Evangeliums handelt. Da nun Marcus die Bergpredigt ausgelassen und den Gesetzgeber Jesus vor dem Prediger des Evangeliums stark zurücktreten läßt, so konnte man bei ihm mehr als bei Matthäus geneigt sein, zwischen dem Lehrer Israels und dem Lehrer des Evangeliums zu unterscheiden (Schegg, Volkm., Weiß), d. h. bald die gegenwärtige bald die kommende Zeit berücksichtigt sein zu lassen und die parabolische Redeweise auf letztere allein zu beziehen. Gewiß ist das Bildliche am besten am Platze, wo die „Ahnung eingreifen" muß (Ew.), aber wäre hierin der einzige Grund zu suchen, so müßte die eschatologische Rede eine Parabel sein. Aber auch die Jesaiasstelle harmonirt damit nicht, denn diese läßt sich nicht von denen erklären, „welche noch nicht einmal einen ersten festen Grund in einer Erkenntniß", „noch keine Augen und Ohren für die rein bildlose Wahrheit" haben, da die Verstocktheit das tertium comparationis bildet. Allein es wird mit dieser Unterscheidung, wie mit der zwischen διδάσκειν und κηρύσσειν gar nichts erreicht, da beides promiscue gebraucht (1, 14. 22. 38) und ἐλάλει τὸν λόγον 2, 2 mit ganz bestimmter Beziehung auf Zeit und Ort gesagt wird. Höchstens könnte man wegen des χωρὶς δέ V. 34 annehmen, daß jede Redeweise des Herrn etwas Parabolisches enthielt (Aug., Beda[1], Klosterm.), aber später dem Volke gegenüber bloß Parabolisches gewählt wurde (vgl. Matth. S. 346, Anm. 1, wo auch Maldon. anzureihen ist). Zur Erkenntniß dieser Lehrweise fehlte es dem Volke und den Jüngern an der rechten Einsicht[2]. Diese mußte von Gott verliehen werden. Die Juden hatten aber diese Gnade längst verscherzt und waren dem Verstockungsgerichte anheimgefallen, während die Jünger die Geheimnisse des Reiches Gottes kennen lernen durften. καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν wie sie im Stande waren zu hören setzt nicht voraus, daß die Leute wirklich Parabeln zu verstehen vermochten, sondern beweist, daß sie für jede andere Lehrweise unzugänglich waren[3].

---

* Πολλαῖς ist mit ℵ A B C Lachm., Tisch., Trg. beizubehalten. ℵ B C Δ Rec. Tisch. schreiben wie 6, 19. 14, 5 ἠδύναντο statt ἐδυν. — V. 34. χωρὶς δέ ist zu gut bezeugt, als daß man καὶ χωρίς (B Weiß) lesen dürfte (Matth. 13, 34). Für τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ (A D Lachm., Trg.) ist τοῖς ἰδίοις μαθ. (ℵ B C L Δ Tisch.) zu lesen.

[1] Non hoc ita dictum est quasi nullum apertum ad turbas sermonem fecerit, sed per solas parabolas locutus eis fuerit: verum ita potius, quia nullus facile sermo eius invenitur, in quo non aliquid parabolarum sit intermistum.

[2] Denn die parabolische Lehrweise ist die anschauliche, aber nicht die verständliche. Deßhalb ist nicht Marc. 4, 11. Matth. 10, 13. Luc. 8, 10 „wenn irgendwo eine Entstellung des geschichtlichen Thatbestandes" (Baur, Marc. S. 32). Freilich hätte sonst Jesus gar nicht zu lehren gebraucht, aber nur wenn er ausschließlich für das Volk gelehrt und nicht das Parabelreden zur Scheidung beigetragen hätte.

[3] Victor: ἀρίστου ἐστὶ διδασκάλου πρὸς τὴν ἕξιν τῶν ἀκουόντων ποιεῖσθαι τοὺς λόγους καὶ μήτε ῥίπτειν τοὺς μαργαρίτας ἔμπροσθεν τῶν χοίρων· μήτε διὰ τῆς σαφηνείας τῶν

Nur nach einer Seite und für einzelne konnte trotzdem durch den Parabelvortrag noch ein Verſtändniß angebahnt werden. Wenn einzelne Zuhörer durch die anziehende Bilderrede zum Nachfragen bewogen wurden, ſo konnten ſie leicht in den Kreis der weiteren Jünger kommen, welchen Jeſus die Parabeln erklärte[1]. τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς den eigenen Jüngern. ἴδιος kommt ſtatt des pron. poss. hier und da im N. T. vor (Matth. 22, 5; 25, 14; Winer 22, 7, 145), doch weist es hier auf den engeren Jüngerkreis, die Apoſtel hin. ἐπιλύειν = auflöſen was gebunden iſt, erklären was dunkel iſt[2]. Auch wir ſagen: Räthſel auflöſen[3]. Die Parabeln behalten immer etwas Räthſelhaftes, wenn auch nicht παραβολή = חִידָה, αἴνιγμα zu nehmen iſt (Mald.).

B. Die Selbſtbezeugung Jeſu für ſeine Jünger.

4, 35 — 5, 43.

Marcus erzählt in dieſem Abſchnitte vier großartige Wunder des Herrn: die Stillung des Seeſturmes (4, 35—41), die Heilung des Beſeſſenen in Geraſa (5, 1—20), die Heilung der blutflüſſigen Frau und die Erweckung der Tochter des Jairus (5, 21—43), welche namentlich auch dadurch bedeutungsvoll ſind, daß die wunderbare That Jeſu erſt eingetreten iſt, nachdem an aller menſchlichen Hülfe vollſtändig verzweifelt war (4, 35 — 5, 34), oder jede Hoffnung vernichtet ſchien (5, 35—43). Die erſte Erzählung kann den Verhältniſſen nach nur auf die Jünger berechnet ſein, die letzte hat für ſie eine beſondere Bedeutung. Daher erkennen die Exegeten faſt einſtimmig in dieſer Gruppe von Wundern die Unterweiſung der Jünger als den Geſichtspunkt an, unter welchem Marcus dieſelbe zuſammengeſtellt hat. Auch die Jünger ſind anfänglich mehr durch das äußere Auftreten als durch die bewußte Ueberzeugung, mehr durch den ihnen ſelbſt unbewußten Zug des Herzens und der Gnade als durch reflexionsmäßige Ueberlegung zu Begleitern des Herrn geworben. Jetzt aber, als das Volk ſich mehr und mehr als unempfänglich erwies, galt es, die Jünger, welche eben als der auserwählte Kreis für die Erkenntniß bezeichnet worden ſind, im Glauben zu befeſtigen und fortzubilden. Marcus mußte ſeinen Leſern zeigen, wie ſehr ſich Jeſus Mühe gab, ſeine Jünger zu zweifelloſem Glauben und zu feſter Ueberzeugung emporzuheben. In der Aufeinanderfolge der Erzählungen läßt ſich die Abſicht erkennen, die ſtufenförmige, langſam fortſchreitende Erkenntniß der Jünger

---

ἀπορρήτων εἰς καταφρόνησιν παρατιθέναι τὰ οὕτω μεγάλα. Daraus folgert Euthymius: καθὼς ἦσαν ἄξιοι ἀκούειν. Pſeudo-Hier., Mald.

[1] Victor: διδάσκων δὲ ἡμᾶς τοῦ Χριστοῦ τὴν γνώμην, ὅτι οὐχ ἵνα ἀγνοῶσιν, ἀλλ' ἵνα αὐτοὺς εἰς ἐρώτησιν ἄγῃ διελέγετο, ἐπῆγαγεν „καὶ τοιαύταις . . . αὐτοῖς“. καὶ ὅμως οὐδὲν αὐτὸν ἠρώτησεν. Nur inſoweit kann man der ſeit Theophyl. von den meiſten alten Exegeten (auch Janſ., Mald.: plerique) und auch von neueren (Fritzſche, de W., Lange) vertretenen Anſicht über die leichte Faßlichkeit der Parabeln zuſtimmen.

[2] Gen. 41, 12. Phil. vit. cont. 10. W. Grimm und Paſſow s. v. In gleicher Bedeutung ſteht 2 Petr. 1, 20 ἐπίλυσις.

[3] Erasmus: solvuntur enim aenigmata et obscura velut nodosa.

zur Darstellung zu bringen. Nach der wunderbaren Stillung des Seesturmes ergreift die Jünger große Furcht, welche in den sonderbaren Worten des V. 41 ihren Ausdruck erhält. Die Auferweckung der Tochter des Jairus steigerte die Furcht zu großem Entsetzen. Mit der Größe des Wunders wuchs der Eindruck auf die Jünger, aber derselbe war noch immer mehr von Furcht als von Erkenntniß begleitet. Dieß gehört auch zu den Eigenthümlichkeiten unseres Evangeliums. An dem langsamen Fortschritte der Jünger in der Erkenntniß konnten sich die Leser überzeugen, daß sie nicht leichtgläubig waren und daß, wenn sie jetzt als unerschrockene Apostel des Herrn vor der ganzen Welt auftreten, nur die tiefste Ueberzeugung von der Wahrheit des Gottessohnes diese Umwandlung hervorgebracht haben konnte. Das Charakteristische dieses Abschnittes kann also wohl in die Schilderung der Jünger verlegt werden, welche ihn selbst so wenig verstehen (Baur, Hilgfld.), ohne daß daraus über die Stellung des Evangeliums etwas gefolgert werden kann. Das Bestreben, von der unempfänglichen Menge sich abzuwenden und dem empfänglicheren, wenn auch noch erkenntnißschwachen Jüngerkreise sich zu widmen, setzt nicht voraus, daß sich die Sache anders verhalten habe, noch auch, daß sie sich bloß so verhielt. Die Evangelisten verfahren in der Auswahl und Darstellung nach den durch die Verhältnisse gebotenen Zwecken. Weiß überschreibt 4, 35—5, 20 mit: die erste Zurückweisung und 5, 21—43 mit: die erste Verspottung. Der Ausflug auf das östliche Ufer sei durch die Unempfänglichkeit der Bewohner vereitelt worden und die Leute im Trauerhause haben ihn verlacht (5, 40) als er eben im Begriffe stand, eines seiner größten Wunder zu verrichten. Aber diese auch von den andern Synoptikern berichteten Erscheinungen bilden nur die Folie der Erzählungen, auf welcher sich das Bild der Jünger abhebt. Weder die Gerasener noch die Leute im Trauerhause sind Augenzeugen des Wunders. Daher ist es nicht die positive Unempfänglichkeit der Menge, sondern die Beziehung auf die Jünger, welche den leitenden Gesichtspunkt bildet. Die Menge wird kaum mehr als nebenbei berücksichtigt.

§ 22.

Die Stillung des Seesturmes.

4, 35—41 (Matth. 8, 18. 23—27. Luc. 8, 22—25).

Die Erzählung ist durch ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης eng mit dem Vorhergehenden verbunden und setzt auch die gleiche Situation voraus (ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ), so daß man bei Marcus, der sich sonst weniger um den historischen Zusammenhang bekümmert, die historische Reihenfolge annehmen muß (Holtzm., Meyer, Klost., Weiß vgl. Matth. S. 260). Die alten Exegeten (Chrys.[1], Euth., Theoph., Jans.), denen auch Schegg folgt, entscheiden sich für die Aufeinanderfolge des Matthäus. Schegg gibt dafür zwei Gründe

[1] Ὁ μὲν οὖν Λουκᾶς ἀπαλλάττων ἑαυτὸν τοῦ ἀπαιτηθῆναι τῶν χρόνων τὴν τάξιν, οὕτως εἶπεν· ἐγένετο ... καὶ ὁ Μάρκος ὁμοίως· οὗτος δὲ οὐχ οὕτως, ἀλλὰ καὶ ἀκολουθίαν ἐνταῦθα διατηρεῖ. Matth. S. 260 habe ich οὕτος irrigerweise auf Marcus statt auf Matthäus bezogen.

an: 1. weil im Matthäusev. die Berufung des Matthäus einen unverrückbaren Markſtein bilde (auch Janſ.) und 2. weil Marcus ſein Evangelium οὐ τάξει geſchrieben habe. Da aber Matthäus anerkanntermaßen vielfach eine Sachordnung hat, ſo entſcheidet auch ſeine Berufung nicht und das οὐ τάξει kann doch nicht gegen ganz beſtimmte Stellen des Textes geltend gemacht werden.

V. 35. Ὀψίας γενομένης ſteht nicht im Widerſpruche zu ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, ſondern iſt eine nähere Beſtimmung. ἐκείνη ἡ ἡμέρα = הַהִוא יוֹם (Gen. 15, 18) = jener, nicht irgend ein (quidam) Tag [1]. διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν = laßt uns auf das jenſeitige Ufer überſetzen. διά deutet das Durchfurchen des Sees an. — V. 36*. ἀφέντες τὸν ὄχλον nicht = entlaſſend das Volk (Kloſt.), was von den Jüngern nie geſagt wird, ſondern verlaſſend, indem ſie zu Jeſus in das Schiff ſtiegen. Da Matthäus die vorhergehende Situation durch ſeine Anordnung beſeitigt hat, ſo muß er Jeſus zuerſt einſteigen laſſen. παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ = ſie nahmen ihn zu ſich wie er im Schiffe war, ohne allen weiteren Aufenthalt [2]. Das παραλαμβάνειν hat etwas Auffallendes [3], weil Jeſus ſchon vor den Jüngern im Schiffe war; es erklärt ſich aber durch die Annahme, daß die Jünger, von Jeſus aufgefordert, über den See zu fahren, mit ihm vom Ufer wegfahren, ohne daß er ſich weiter vom Volke verabſchieden kann (Meyer, Kloſt., Weiß). καὶ ἄλλα πλ. und andere Schiffe waren mit ihm, d. h. in ſeinem Gefolge. μετ' αὐτοῦ ſt. μετὰ τοῦ πλοίου αὐτοῦ iſt eine bei Vergleichungen häufige Brachyologie (Krüg. 48, 13, 9; Winer 66, 2, 579). Die Erklärung μετ' αὐτοῦ τοῦ πλοίου (Euthym.) iſt zu verwerfen, da man hiefür πρός oder ἐπί erwarten müßte. Daß aber nicht μετ' αὐτῶν sc. μαθητῶν ſteht iſt begreiflich. Das Geleite gilt Jeſu. Die äußere Anhänglichkeit des Volkes iſt alſo immer noch ſehr bedeutend. Marcus hebt ſie durch dieſen Zuſatz abſichtlich hervor [4].

---

[1] Euthym. ἴσον ἐστὶ τῷ, ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν, ὡς εἶπε Λουκᾶς. Grot., Fr. Luc.; Janſen: ἡμέρα = tempus.

* Καί . . . δέ hat Tiſch. nach A C[2] D beibehalten, während Lachm., Trg. δέ nach ℵ B C* L Δ It. Vulg. auslaſſen. Die Verbindung mit καί iſt dem Marcus geläufig, aber die Emendatoren haben gern δέ dafür geſetzt und hier es neben καί interpolirt. Statt πλοιάρια iſt πλοῖα (ℵ A B C D Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen, obwohl πλοίῳ vorangeht und πλοῖον nachfolgt.

[2] Die Erklärung des Euthym.: ὡς ἦν ἀντὶ τοῦ, ὡς ἐκάθητο ἐν τῷ πλοίῳ. ἐν τούτῳ γὰρ καθήμενος ἐδίδασκεν ὡς προείρηται iſt nur in der Modification des Janſ. richtig: sicut erat in navi docens populum . . . significans hoc modo promptam ac celerem executionem discipulorum. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß keine Zurüſtung ſtattfand (Mey., Schegg, Ew.), weil Jeſus überhaupt ſo reiste. Zu ὡς ἦν ἐν vgl. Luc. As. c. 24: κάτω ἀφῆκεν ὡς ἦν ἐν τῷ δεσμῷ. Liv. 27, 43: Cum iis literis, sicut erant, signatis etc. Thuk. 3, 30: ἐμοὶ δοκεῖ πλεῖν ἡμᾶς ἐπὶ Μυτιλήνην πρὶν ἐκπύστους γενέσθαι, ὥσπερ ἔχομεν. Fritzſche p. 146. Krüg. 52, 2, 2 (ſtehenden Fußes). Leucius, Wanderungen des Johannes (Zahn, Acta Joannis 1880 p. 234): ὁ δὲ Ἰωάννης, ὡς εἶχεν, οὕτως προσλαβόμενος τὸν Καλλίμαχον ἠσπάζετο λέγων κτλ.

[3] Victor vermeidet dieſe Schwierigkeit einfach, indem er ſagt: τοὺς μὲν οὖν μαθητὰς μεθ' ἑαυτοῦ ἔλαβεν, τοὺς ὄχλους ἀφείς, ἦγουν προπέμψας.

[4] Euthym.: προσέθηκε δὲ περὶ τῶν ἄλλων, οὐχ ἁπλῶς, ἀλλὰ δεῖξαι θέλων, ὅτι τοῦτο μόνον ἐκλυδωνίσθη κατ' οἰκονομίαν. Da Chryſoſtomus gleichfalls ὄχλοι anweſend denkt und ἄνθρωποι Matth. 8, 27 dadurch erklärt, ſo ſcheinen ſie (auch Janſ.) die Anweſenheit

— V. 37.* λαῖλαψ (nicht λαίλαψ Win. 6, 1, 49 f.), ἀνέμου dient zur Verstärkung: ein heftiger Sturm. Die Griechen verbinden anders [1]. Marcus ebraisirt nach Jon. 1, 4, wie auch V. 41 auf Jon. 1, 10. 16 hinweist. Die Geschichte vom Seesturme hat viel Aehnlichkeit mit dem dort erzählten Ereignisse. Der Ausgang war aber ein entgegengesetzter. Jonas mußte als Opfer in das Meer geworfen werden, Jesus gebot dem Sturme und es entstand große Stille. ἐπιβάλλειν steht, wie oft bei den Griechen, intransitiv; Subject sind die κύματα: die Wellen schlugen in das Schiff, so daß sich das Schiff bereits füllte (zu füllen anfing). Die Vulgata hat das Verbum transitiv genommen: et fluctus mittebat (procella) in navim. — V. 38.** Jesus befand sich auf dem Hintertheile, auf dem Kopfpolster (Kopfkissen) hingestreckt (Buttm. S. 291), schlafend. Weil das Schlafen die Hauptsache ist, so könnte man ἦν mit καθεύδων verbinden (Buttm. S. 268, Schegg), aber da Marcus die Scenen gern malerisch darstellt, so kann er wohl zuerst sagen, wo Jesus war und dann wie er daselbst war, ohne das Schlafen abzuschwächen. Doch ist zuzugeben, daß solche Umschreibungen mit εἶναι im N. T. und namentlich bei Marcus zahlreich vorkommen (13, 25; 15, 43; 9, 4; 14, 54; Winer 45, 5, 326 f.; Buttm. S. 264 ff.). προσκεφάλαιον Kopfkissen (Ezech. 13, 18. 20; Pass.), das Sitzkissen der Matrosen (Cratin. bei Pollux 10, 40), das sich auf dem Hintertheile des Schiffes befand [2]. μέλει τινί ὅτι kommt nur hier im N. T. und Luc. 10, 40 vor. Oefter bei Klassikern (Herod. 9, 72), wie ὅπως, ὡς, ὥστε.

V. 39. Διεγερθείς nicht = nachdem er aufgewacht (Bl., Ew., Volkm., W. Grimm, Scholten), sondern nachdem er aufgestanden war (4, 27). Zu ἐπετίμησε er schalt vgl. Matth. S. 261 [3]. Marcus hat einen schönen Parallelismus, indem er das ἐπετ. und εἶπ. auf Wind und Meer vertheilt und auch beim Erfolg die Windes- und Meeresstille nebeneinander erwähnt. Er führt auch allein die Worte Jesu: σιώπα, πεφίμωσο = schweig, verstumme an und macht dieselben durch die asyndetische Aneinanderreihung desto schöner und energischer (Buttm. S. 344, 32 c.; Kühn. 760, 2 a). An die Jünger (Schleiermacher) können sie natürlich nicht gerichtet sein, sondern nur an das

---

der anderen Schiffe beim Sturme angenommen zu haben. Doch ist diese Annahme nach den Texten wenig wahrscheinlich.

* Μεγάλη steht ℵ[c] B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vor ἀνέμου; statt τὰ δέ ist καὶ τά (ℵ B C D L Δ) zu lesen. αὐτό (A) ist zu streichen und dafür am Schlusse τὸ πλοῖον (ℵ[a] B C D L Δ) zu ergänzen.

[1] Ἄνεμος λαλαπτι θεσπεσίη Il. 16, 365. Od. 9, 68. ἄνεμος σὺν λαλαπτι πολλῇ. Ζέφυρος σὺν λαλαπτι θύων Il. 17, 57. Od. 12, 40. 8.

** Statt καὶ ἦν αὐτός (A D It. Vulg. Tisch., Trg.) ist καὶ αὐτὸς ἦν zu lesen (ℵ B C L Δ), weil der schlafende Jesus den bewegten Elementen gegenübergestellt wird. ἐπὶ τῇ πρ. ist nur durch spätere Majuskeln bezeugt; ἐν τῇ πρ. ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. διεγείρουσιν (A B[2] L Lachm.) ist nach διεγερθείς für ἐγείρουσιν gesetzt. Luc. διήγειραν.

[2] Nach Smith, Voyage and shipwreck of St. Paul. London 1848 p. 296 war es das Kopfkissen der Ruderbank, das sonst ὑπηρέσιον hieß. Euthym.: ξύλινον δὲ τοῦτο ἦν, ἐπὶ τῆς πρύμνης κατεσκευασμένον. Theophyl. Darüber ist sonst nichts bekannt.

[3] Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἐπέταξε· φησὶ γὰρ ὁ Μάρκος, ὅτι καὶ εἶπε τῇ θαλάσσῃ· σιώπα, πεφίμωσο.

perſonificirte Meer [1]. φιμόω heißt binden, zuſchnüren, das Maul verſchließen (durch einen Maulkorb) vgl. 1 Kor. 9, 9. 1 Tim. 5, 18 aus Deuter. 25, 4 (חָסַם); übertragen = zum Schweigen bringen, verſtummen machen, im Paſſiv verſtummen (1, 25. Matth. 22, 12). Der Imperativ des Perfects zeigt die in ſich vollendete Handlung als in ihren Wirkungen fortdauernd an (Winer 43, 4, 295). κοπάζειν ſich legen vom Winde (6, 51. Matth. 14, 32. Herod. 7, 191). Gen. 8, 1: ἐκόπασε τὸ ὕδωρ. Jon. 1, 11 ἡ θάλασσα. Auf letzteres bezieht ſich καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη und es ward eine große Stille. γαλήνη = tranquillitas maris. — V. 40.* Auch in dieſer Anrede an die Jünger hat Marcus wieder eine Zweitheilung. Matthäus läßt die Anrede vorausgehen und hat nur den erſten Theil, doch fügt er noch ὀλιγόπιστοι hinzu, als deſſen Erklärung und Steigerung das πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν angeſehen werden kann [2], obwohl auch hier wieder an die Vorliebe des Marcus, ſolche Ausdrücke zu häufen, erinnert werden muß. Lucas hat nur den zweiten Theil, aber in milderer Form: ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν; das ſteigernde οὕτως nach δειλοί ἐστε hat Marcus gleichfalls allein. δειλοί ἐστε ſcheint ſeinen Platz richtiger bei Matthäus vor der Stillung zu haben (Meyer, Weiß), auch pflegt Marcus ſonſt das Wunder vorzubereiten. Vielleicht verfährt er den Jüngern gegenüber anders, um ihre geringe Faſſungskraft anzudeuten. Seine Darſtellung erweckt den Gedanken, daß ſie auch nach dem Wunder von der Furcht nicht ganz befreit waren. Dieß wird durch V. 41 beſtätigt. Bei Matthäus iſt aber dieſe Erſcheinung nicht bloß durch die Voranſtellung abgeſchwächt, ſondern auch durch die Einführung eines neuen Subjects (οἱ ἄνθρωποι) und das Verbum ἐθαύμασαν ſt. ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν. Die Erklärung des ἐφ. von der Furcht wegen des ihnen von Jeſus ausgeſprochenen Mißfallens (Weiß) iſt gegen den Wortlaut und den Zuſammenhang. Daraus wäre eine Beſchämung, nicht eine große Furcht erklärlich. καὶ ἔλεγον zeigt ganz beſtimmt an, wodurch dieſe Furcht veranlaßt worden iſt. Die Bemerkung, daß das Wunder einen ſo überwältigenden Eindruck hervorgebracht hat, paßt gut in die Darſtellung des Marcus. Das große Ereigniß und die noch unzulängliche Einſicht der Jünger haben zuſammengewirkt, um in den Jüngern die Allmacht des Herrn zum Bewußtſein zu bringen. — V. 41.** Die Verbindung des Verbums mit dem Accuſativ des inneren Objects iſt auch im Griechiſchen ſehr gebräuchlich, weil aber dieſes Object nur den Verbalbegriff ſubſtantiviſch

---

[1] Hier. zu Matth. 8, 26: et ex hoc loco intellegimus quod omnes creaturae sentiant creatorem. Quibus enim increpatur (quas increpavit), et quibus imperatur (imperavit), sentiunt imperantem: non errore haereticorum, quia omnia putant animantia; sed maiestate conditoris, quae apud nos insensibilia, illi sensibilia sunt. Beda.

* Οὕτως (A C Syr. Goth., Tiſch.) iſt beizubehalten, weil die Weglaſſung durch Matthäus und das Streben nach Abſchwächung erklärlich iſt. Dasſelbe gilt von πῶς οὐκ, wofür ℵ B D L Δ It. Vulg. Lachm., Trg. οὔπω leſen.

[2] Schegg glaubt, das echthebräiſche „Kleingläubige" hätte man im Griechiſchen leicht mißverſtehen können (Luc. 8, 25, IV S. 403). πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν dürfte aber anſtößiger ſein.

** Ὁ ἄνεμος iſt dem nach Matthäus conformirten οἱ ἄνεμοι (D) vorzuziehen. αὐτῷ ὑπακούει leſen ℵ* C Δ Tiſch., ὑπακούει αὐτῷ ℵc B L Trg., ὑπακούουσιν αὐτῷ A Lachm. mit der Rec. Der Plural iſt aus den Parallelen.

ezeichnet, ſo wird er nur angewandt, wenn der Begriff durch einen Genitiv der ein Beiwort erweitert werden ſoll (vgl. Luc. 2, 9. 1 Macc. 10, 8. Winer 32, 2, 210). ἄρα = ſonach, quae quum ita sint, wird in der ſpäteren Gräcität auch bei ſtrenger logiſcher Folgerung gebraucht. In Fragen weiſt s auf eine vorher referirte Aeußerung oder Thatſache hin (Winer 53, 8 a, 14). τίς ἄρα = wer alſo? deutet eine Verlegenheit des Fragenden in Anehung der aufzuſtellenden Frage oder Zweifel desſelben an der Entſcheidung der die Erwartung einer überraſchenden Antwort an (Kühn. 833, 2 c.)

Indem ich in Betreff der allegoriſchen Deutung unſerer Erzählung von er Geſchichte der Kirche auf Matth. S. 262 verweiſe, will ich hier nur eine on Beda gezogene Parallele erwähnen. Er vergleicht das Schlafen und Aufwachen des Herrn mit ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung. Als Jeſus die „puppim“ des Kreuzes beſtieg, um den Todesſchlaf zu empfangen, erhoben ſich die Wogen der ſchmähenden Verfolger, wodurch zwar ſein Ruhm nicht erſchüttert, aber die Schwachheit der Jünger getroffen und gefährdet wurde. Deßhalb verlangten ſie, nachdem ſie den Tod des Herrn geſchaut hatten, mit den heißeſten Wünſchen ſeine Auferſtehung, daß nicht durch längere Verzögerung ihr Sinn (mens) dem geiſtigen Tode anheimfalle. Jeſus hat daher durch ſeine Auferſtehung den Stolz des Teufels vernichtet, indem er durch den Tod den, welcher die Herrſchaft des Todes hatte, zerſtörte. Aber die Jünger hat er nach ſeiner Auferſtehung gleichfalls wegen ihres Unglaubens und ihrer Herzenshärtigkeit getadelt (Marc. 16, 14): ac si per metaphoram navigii diceret: nonne oportuit Christum soporari, verrentibus undique fluctibus navem in qua dormiebat, et ita expergefactum sedatis extemplo tumidis gurgitum aestibus, divinitatis suae cunctis patefacere virtutem?

§ 23.

Die Heilung des Beſeſſenen von Geraſa.

5, 1—20 (Matth. 8, 28—34. Luc. 8, 26—39).

Hatte Marcus in dem Berichte über die Stillung des Seeſturmes einen Beweis für die ſelbſt die Jünger überraſchende Macht Jeſu über die Natur geliefert, ſo fügt er jetzt demſelben einen nicht weniger entſcheidenden Beweis für ſeine unbeſchränkte Macht über die Dämonenwelt bei. Denn der Beſeſſene hatte den höchſten Grad der Beſeſſenheit erreicht. Da die Heilung in einem vorzugsweiſe von Heiden bewohnten Lande vor ſich ging, ohne daß ſie Jeſus zur Verkündigung des Evangeliums daſelbſt benützte, ſo wurde damit den Apoſteln die Lehre gegeben, daß die Verbreitung der neuen Lehre unter den Heiden zwar nothwendig, aber von andern auszuführen ſei und die Leſer des Marcus erkannten daraus, daß ſie, wenn ſie durch die Sendboten des Herrn das Evangelium erhielten, wenigſtens keine Ausnahmsſtellung einnahmen, vielmehr der allgemeinen Regel unterworfen waren. Darin iſt auch der Grund zu ſuchen, warum Marcus dieſe Heilung ſo ausführlich berichtet[1]

[1] Schegg (1, 146) erklärt dieß aus der häufigen Erzählung des Geheilten, denn ſolche Scenen erdichte man nicht. Letzteres iſt richtig, aber hätten die andern Synop-

und nur den einen Kranken nennt, welcher von Jeſus mit der Verkündigung des Wunders betraut worden iſt. Wie aber die Stillung des Sturmes für die Jünger eine Aufforderung zum Vertrauen auf den allmächtigen und zur Hülfe der Gläubigen bereiten Erlöſer war, ſo erhalten ſie in der Heilung des Beſeſſenen das Unterpfand für den endlichen Sieg ihrer Sache gegen alle Mächte der Hölle.

V. 1.* Was die Catenen und ſpäteren Griechen über das Ziel der Reiſe ſagen, iſt faſt wörtlich aus Origenes (Matth. S. 263), dem überhaupt die dritte Lesart ihren Urſprung verdankt. Marcus ſetzt hier zu τὸ πέραν die nähere Beſtimmung durch den Genitiv hinzu (Luc. 8, 22. Xen. An. 3, 5, 2: τὸ πέραν τοῦ ποταμοῦ). — V. 2.** Der Genitiv abſolutus iſt in ſeiner urſprünglichen Anwendung eigentlich ein Genitiv der Zeitbeſtimmung und dieſe tritt auch hier hervor. Dieſer Charakter wird noch durch die ſcheinbar unregelmäßige Stellung geſteigert, da man wegen des αὐτῷ den Dativ erwartet. Doch iſt dieſe Conſtruction auch ſonſt üblich, theils weil man beim Anfange des Satzes noch nicht an das Hauptverbum dachte, theils weil die regelmäßigere Conſtruction häufig den Ausdruck ſchwerfällig machen würde, theils weil der Gedanke nicht bloß als Prädicat eines Begriffes, ſondern als ſelbſtändige Vorſtellung erſcheint[1]. ἄνθρωπος ἐν πν. ἀκ. vgl. 1, 23 (hebr. אִישׁ־). Das alsbaldige Entgegengehen deutet ſchon die Erkenntniß des Geiſtes vom nahenden Gottesſohne an. — V. 3.*** V. 3—5 ſind eine Digreſſion, welche die große Heftigkeit der Beſeſſenheit ſchildern ſoll. Die Conſtruction iſt, namentlich von V. 4 an, ziemlich ſchleppend. Dieß iſt aber bei Marcus nicht befremdlich und kann nicht zu einer Unterſcheidung zwiſchen Urrelation und Bearbeitung (Weiß) berechtigen. Matthäus ſchreibt nur: χαλεποὶ λίαν, ὥστε μὴ ἰσχύειν τινὰ παρελθεῖν διὰ τῆς ὁδοῦ ἐκείνης, das aber nicht auf die Mehrzahl der Dämonen, aus welchen Matthäus 2 Beſeſſene gemacht haben ſoll, ſondern auf den heftigen Charakter der Beſeſſenheit, welcher ſich in der Tobſucht und Tücke zeigte, zu beziehen iſt. Denn dieß verlangt der Zuſatz ὥστε κτλ., „der das χαλεποί in der Weiſe der neueren Exegeten interpretirte“

---

tiker dadurch nicht ebenſo in den Stand geſetzt ſein müſſen, einen genauen Bericht zu geben? Folglich entſcheidet doch die Vorliebe des Marcus für maleriſche Ausführung und dramatiſche Darſtellung für die Aufnahme der Details, aber nicht für die Erfindung.

* Ἦλθον iſt nach ℵ A B D Lachm., Tiſch., Trg. beizubehalten. Statt Γαδαρηνῶν (vgl. Matth. S. 263) leſen ℵ* B D It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg. Γερασηνῶν, das auch den Γεργεσηνῶν (L U Δ, einige Verss. Epiph., Theophyl.: τὰ ἀκριβέστερα τῶν ἀντιγράφων ἐν τῇ χώρᾳ Γεργεσηνῶν ἔχει) vorzuziehen iſt.

** Ἐξελθόντι αὐτῷ iſt nach dem folgenden αὐτῷ conformirt (6, 54. 11, 12. Matth. 8, 1. 5. 28); ἐξελθόντος αὐτοῦ ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg. Für εὐθέως lies mit ℵ C L Δ Tiſch. εὐθύς; B It. Lachm. laſſen es nach den Parallelen aus; Trg. [ ]. ὑπήντησε (A) iſt zu wenig bezeugt, obwohl ὑπήντησε (ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) aus Matthäus ſein könnte.

[1] Win. 30, 11, 195. Buttm. S. 270, 2, a. Krüg. 47, 4, 2.

*** Statt μνημείοις (D) lies μνήμασιν (ℵ A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.), ſtatt οὐκ (A) οὐδέ (vgl. 3, 20. Win. 55, 6, 456). ἁλύσεσιν (ℵ A C² D Δ) iſt aus V. 4, ἅλυσι (B C* L Lachm., Tiſch., Trg.). Vor οὐδείς iſt οὐκέτι zu ſetzen (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.), obwohl es wegen V. 4 Correctur ſein könnte. ἠδύνατο (B C³) iſt genug bezeugt, ἐδύνατο.

Weiß). Dieſer Gedanke iſt von Marcus weiter ausgeführt und die Pointe t nur dann durchaus verſchieden, wenn man das Ganze bloß als Erklärung ir die Notiz, daß er in Höhlen gewohnt hat und daraus hervorgekommen ſei Kloſt., Weiß), anſieht, wozu man aber nicht berechtigt iſt, da der Relativſatz lsbald von ſelbſtändigen Sätzen abgelöst wird und die Notiz ſelbſt bloß die ;childerung einleiten ſoll, deren erſten Strich ſie ſelbſt bildet. Der Artikel or κατοικ. ſteht ſtatt des Poſſeſſivpronomens. Er bezeichnet im Griechiſchen ſters das Gebührende, Erforderliche (Röm. 4, 4; 9, 22. Luc. 18, 15. Winer 8, 2 b, 103. Krüg. 50, 2, 4). Die längere Dauer (Fritzſche) iſt zwar urch Lucas beſtätigt (8, 27), aber hier, wo es ſich um die Beſchreibung des hrecklichen Zuſtandes handelt, nicht betont. οὐκέτι nicht einmal mehr mit ner Kette u. ſ. w. Früher muß die Bändigung und Feſſelung noch möglich ewesen ſein. Die Verneinungspartikeln werden im Griechiſchen gern gehäuft, m der Hauptnegation mehr Entſchiedenheit, dem Satze in allen ſeinen Theilen en verneinenden Charakter zu geben, wie man es auch in der Volksſprache ewöhnt iſt. Beſonders häufen die Griechen die Negationen, wo dem negativen Satze noch zur nothwendigen oder rhetoriſchen Erweiterung die Begriffe jeder, jedesmal, jederzeit, überall beigegeben werden. Dieß iſt hier der all[1]. ἄλυσις[2] = Bedrängniß, Angſt (Galen); ἅλυσις = Kette, Band. — 8. 4.* διὰ τὸ αὐτόν κτλ. deßhalb weil er oft mit Fußfeſſeln und (Hand-) Ketten gebunden worden war. Der Infinitiv wird im N. T. und bei den Griechen oft mit Präpoſitionen verbunden und muß dann den Artikel haben (Winer 44, 6, 308 f. Krüg. 50, 6, 2. 3). πέδη die Fußfeſſel, Fußſchelle, gewöhnlich im Plural (Paſſ. 2, 778). ἅλυσις hat zwar ſonſt die ſpecielle Bedeutung: Handfeſſel nicht, muß aber ſchon wegen der πέδαι ſo erklärt werden. An einen andern Theil des Leibes können die Ketten kaum angelegt geweſen ſein (Meyer, Weiß), da der Beſeſſene nicht angekettet war. Mit διασπάσθαι wechſelt das Subject, weßhalb Minuskeln leſen: διὰ τὸ αὐτὸν πολλάκις πέδας καὶ ἁλύσεις, αἷς ἔδησαν αὐτόν, διεσπακέναι καὶ συντετριφέναι. Im Deutſchen behält man beſſer dasſelbe Subject bei und überſetzt: weil er die Ketten zerriſſen und die Fußſchellen zerrieben hatte. συντετρῖφθαι (nicht συντετρίφθαι vgl. Krüg. 40, p. 193) ſcheint auf nichteiſerne Fußſchellen hinzuweiſen. Die compedes der Römer beſtanden in der Regel aus Holz. Lucas ſagt einfacher: διαρήσσων τὰ δεσμά. Mit καὶ οὐδείς κτλ. löst ſich die Conſtruction anakoluthiſch in einen directen Satz auf, der allerdings dem Schlußſatze in V. 3 entſpricht, aber doch eine Folgerung aus διά κτλ. iſt, wie auch ἰσχύειν = ſtark, kräftig ſein, eine Steigerung zu δύνασθαι anzeigt. — V. 5. διαπαντός immer wird durch νυκτὸς καὶ ἡμέρας (4, 27) näher beſtimmt. Dieſe Genitive allein würden nicht die Dauer, ſondern bloß den Zeitpunkt

[1] Luc. 23, 53. Win. 55, 9, 456. Bäuml. 655. Krüg. 67, 12.

[2] Gewöhnlich wird das Wort von α pr. und λύω = unauflösliches Band abgeleitet (Paſſ., W. Grimm), wahrſcheinlicher iſt aber die Ableitung von ελω, ελω, ειλέω Curtius, Buttm., Schegg) = bedrängen, einſchließen, das urſprünglich Digamma hatte Krüg. II, 11, 1, 1), welches dann einer verſchiedenen Aſpiration (ἁλ., ἁλ.) Platz machte. urtius (Grundzüge der griech. Etymologie 3. A. 1869 S. 502) aſpirirt bloß ἅλυσις = Kette, Bedrängniß.

* Αὐτόν iſt nicht vor ἰσχυον (E F G), ſondern nach demſelben zu ſetzen.

angeben. Marcus will aber nicht den beſtändigen Aufenthalt in den Gräbern und auf den Bergen (Fritzſche, Meyer), ſondern das fortwährende Schreien und Schlagen (ἦν κράζων καὶ κτλ. Buttm. 266, 24, b; nicht ἦν, κράζων Fritzſche) nachdrücklich hervorheben (Schegg). Dieß wurde noch auffallender, wenn er auf die Berge ging, weil es weiterhin gehört wurde. Das Schlagen mit Steinen verräth einen hohen Grad von Tobſucht.

V. 6.* Den Pleonasmus ἀπὸ μακρόθεν hat Marcus auch 14, 54; 15, 40 (Matth. 26, 58 S. 527). Der Beſeſſene, welcher ſich mit dem Dämon identificirte, erkannte, ſobald er Jeſus von ferne ſah, die Macht in ihm, die böſen Geiſter zu verderben, und lief ihm entgegen, um ſich ein mildes Gericht zu erbitten. Marcus hat προσκυνεῖν nur noch 15, 19 und wollte hier damit beweiſen, daß der Beſeſſene die göttliche Hoheit Chriſti erkannte. Im Folgenden motivirt er nun ſehr ſchön, wie die unreinen Geiſter ſchließlich zur Bitte kamen, in die Schweine fahren zu dürfen. — V. 7.** Zu τί ἐμοὶ καὶ σοί was iſt zwiſchen mir und dir vgl. 1, 24. τοῦ ὑψίστου des Höchſten (Luc. 8, 28. Apg. 17, 17. Hebr. 7, 1) iſt Bezeichnung Gottes[1], der in der Höhe wohnt. ὁρκίζω kommt noch Apg. 19, 13 (und 1 Theſſ. 5, 27 t. vulg.) in dem Sinne von beſchwören = dringend bitten mit doppeltem Accuſativ vor. Die LXX ſetzen es für הִשְׁבִּיעַ (1 Kön. 2, 42. 2 Chron. 36, 13). Die Griechen gebrauchen das Wort für: beſchwören laſſen, zum Schwur bringen (Xen. conv. 4, 10. Demoſth. p. 235 E. Paſſ.). Das Beſchwören bei Gott entſpricht der Anrede: Sohn Gottes. μή με βασανίσῃς = quäle mich nicht ſagt der Dämon, welcher ſich mit dem Beſeſſenen identificirt, ſo daß der letztere im Folgenden als redend vorausgeſetzt wird. Das Quälen geht nicht auf die mit dem Austreiben für den Beſeſſenen verbundenen Schmerzen, ſondern auf die Qual des böſen Geiſtes, welche ihm durch die Vertreibung aus der Menſchenwelt bereitet wird (Victor, Theophyl., Beda, Janſ.). — V. 8. ἔλεγεν γάρ iſt eine nachträgliche Begründung für die vorangehende Bitte. Die Worte ſind vorher geſprochen worden, ohne daß deßhalb das Imperfect für das Plusquamperfect genommen werden muß. Auffallen könnte es, daß gegen die Regel der Geiſt nicht ſogleich ausfuhr, ſondern nur die Nothwendigkeit auszufahren erkannte, aber mit Jeſus noch in Unterhandlungen eintrat. Das imperfectum de conatu (Weiß) genügt nicht zur Erklärung. Wahrſcheinlich wählte Jeſus dieſen Gang um der Jünger willen. Der Nominativ in der Anrede (τὸ πνεῦμα) oder als Zuruf oder Befehl ſteht häufig (Winer 29, 2, 172). — V. 9.*** Durch die Frage

---

* Lies καὶ ἰδών für ἰδὼν δέ nach ℵ B C L Δ Tiſch., Trg. προσεκύνησε αὐτῷ ℵ D Tiſch., Trg. könnte doch eine Correctur nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch des N. T. ſein, da man ſchwerlich nach dem griech. Sprachgebrauch προσ. αὐτόν (A B C L Δ) corrigirte.

** Für εἶπε (D It. Vulg. aus Lucas) iſt λέγει aufzunehmen.

[1] Hebräiſch: עֶלְיוֹן Pſ. 21, 8; אֵל עֶ Gen. 14, 18; אֱלֹהִים עֶ Pſ. 57, 3; עֶ יְהוָה Pſ. 47, 3. Die Griechen ſagen: Ζεὺς ὕψιστος (Pind. nem. 1, 90. 11, 2. Aeſch. Eum. 28. Vgl. Grimm, Paſſ.).

*** Statt σοι ὄνομα lies ὀν. σοι (ℵ A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) und ſtatt ἀπεκρίθη λέγων lies λέγει αὐτῷ nach denſelben Zeugen. λεγιών (ℵ* B* C D L Δ Verss. Lachm., Tiſch. Trg.), nicht λεγεών.

nach dem Namen ſoll der Dämon ſelbſt zur Angabe der Vielheit der Geiſter gezwungen werden. Schon in der Anrede πνεῦμα ἀκάθαρτον ſind die Geiſter als einheitlicher Complex einer Anzahl von Individualitäten zuſammengefaßt worden. Als ſolcher werden ſie auch hier gefragt und antworten. Deßhalb iſt nicht anzunehmen, daß einer für die vielen (Janſen., Schöttg.) oder daß der Beſeſſene im Namen der Geiſter geſprochen habe, ſondern die zur Einheit zuſammengefaßte Menge der Geiſter iſt Subject. Dieß hat zwar etwas Geheimnißvolles und Grauenhaftes, aber anders kann überhaupt die Beſeſſenheit eines Menſchen von vielen Geiſtern nicht aufgefaßt werden. So erklärt ſich auch ὅτι πολλοί ἐσμεν = denn unſer ſind viele am beſten. Im Munde des Beſeſſenen wäre dieſe Antwort ſchwer begreiflich[1]. Das Organ der Geiſter war er ſelbſtverſtändlich. Das auch ins Talmudiſche übergegangene Wort λεγιών (לגיון Buxtorf, Lex. talm. p. 1123. Lightf. p. 612 sq.) iſt offenbar aus dem Lateiniſchen entlehnt und dient zur Bezeichnung einer großen Menge, die zur Einheit vereinigt iſt. — V. 10.* Subject iſt wieder der Dämon Luc. 8, 31: παρεκάλουν. V. 12: παρεκάλεσαν, wo das Subject οἱ δαίμονες ſind (vgl. die kritiſche Anmerkung), die wegen der Auflöſung des Complexes vor dem Einfahren in die Schweineherde genannt werden müſſen. Der adverbiale Accuſativ πολλά = häufig, viel iſt gut griechiſch (Krüg. 46, 3, 2) und deßhalb nicht auf הִרְבֵּה (Delitzſch) zurückzuführen. ἔξω τῆς χώρας, wo ἔξω = ἐκ genommen wird (לְ אֶל־מִחוּץ Lev. 4, 12) wird entweder wörtlich = aus dem Lande oder gewöhnlich nach Lucas = εἰς τὴν ἄβυσσον erklärt[2], oder es wird ohne Vermittlung beides angenommen[3]. Die Begründung für das Erſte beſteht in der Vorausſetzung, daß die Dämonen eine größere Anhänglichkeit an beſtimmte Gegenden haben (Janſen.: diversi daemones ad diversas regiones magis afficiuntur), und beſonders an ſolche, in welchen ſie in Folge langer Gewohnheit die Sitten kennen und größere Ausſicht zu ſchaden haben (Janſen., Fr. Luc., Meyer, Weiß). Dieß konnte aber in den von Heiden und apoſtatiſchen Juden bewohnten Gegenden der Fall ſein (Grot.). Bei der zweiten Erklärung iſt die begreifliche Abneigung gegen den Aufenthalt in der Hölle maßgebend. Beide Erklärungen laſſen ſich aber durch die naheliegende Annahme vereinigen, daß die böſen Geiſter bei Jeſus vorausſetzen mußten, er werde ſie, wenn er ſie aus dem Lande vertreibe, von der Erde vertreiben, alſo in die Hölle ſtürzen. Die Frage, ob es örtlich böſe Geiſter gebe, welche außer dem beſtimmten Raume keine Macht haben nach Analogie der Schutzengel einzelner Länder (Dan. 10, 13. 21; Grotius[4], Olš-

---

[1] Euthym.: τὸν ἄνθρωπον μὲν ἐπηρώτα· πρὸς τὸ πλῆθος δὲ τῶν ἐν αὐτῷ δαιμόνων διέβαινεν ἡ ἐρώτησις. διὸ καὶ τὸ πλῆθος τούτων ἀπεκρίθη.

* Αὐτούς der Rec. iſt nach πολλοί ἐσμεν, αὐτόν (ℵ L) nach παρεκάλει αὐτόν conformirt, αὐτά (B C Δ Tiſch., Trg.).

[2] Victor: ἔξω τῆς γῆς, μηδὲ ὅπου οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος, εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον, τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ. Beda.

[3] Euthym.: εἰκὸς γὰρ καὶ περὶ τούτου κἀκείνου παρακαλεῖν. Janſ.: duo intelligendum est petiisse daemones: unum ne expellerentur extra regionem: alterum ne mitterentur in abyssum.

[4] Mit Berufung auf Tert. de spect. c. 26: nam et exemplum accidit Domino teste eius mulieris quae theatrum adiit, et inde cum daemonio rediit. Itaque in

hauſen, Schegg), kann man deßhalb ganz dahin geſtellt ſein laſſen. — V. 11.* Marcus hat ἐκεῖ, um das Verlangen der Dämonen zu motiviren. Es wird durch πρὸς τῷ ὄρει näher erklärt und damit zugleich das Hinabſtürzen vorbereitet. Aber trotz dieſer Beſtimmung kann Matthäus die ebenſo relative Angabe μακράν beifügen [1], die Vorſtellung iſt bei beiden verſchieden. Hier iſt die Herde eine günſtige Gelegenheit, dort die letzte Zuflucht. πρός c. Dativ = bei, an, in (unmittelbarer) Nähe (Winer 48, 369). Lucas ſetzt dafür ἐν ὄρει. Schon Auguſtinus gleicht dieß dadurch aus, daß ein Theil der Herde unten geweſen ſei. Marcus will die am Berge hin weidende Herde anſchaulich darſtellen. — V. 12.** Marcus läßt hier die Dämonen im Plural ſprechen, obwohl ſie nirgends als Subject ausdrücklich genannt ſind, weil die Mehrzahl der Schweine die Mehrzahl der Geiſter vorausſetzt. Geſchähe es bloß, weil er jetzt in den Tenor ſeiner Quelle einlenkt (Weiß), welche von vornherein nur die Dämonen ſelbſt aus dem Beſeſſenen reden ließ, ſo müßte er dieſelbe doch eigenthümlich benützen, wenn er ſeine eigene Aenderung nicht bemerkt hätte. ἵνα κτλ. iſt eine nicht gerade nothwendige Erklärung zu πέμψον, inſofern es ſich von ſelbſt verſteht, daß ſie nicht bloß unter, ſondern in die Schweine fahren wollen. Lucas mildert wieder: ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰς ἐκείνους εἰσελθεῖν, das eine richtige Erklärung iſt, da Griechen und Lateiner die Worte δεῖν, δύνασθαι, θέλειν, ἐξεῖναι, debere, licere gern ausließen (Fritzſche). εἰσελθεῖν drückt das freie Beſitzergreifen aus, aber ohne den Gegenſatz des Gefeſſeltſein (Schegg), denn wir finden nirgends einen Geiſt an ein Geſchöpf gebannt, ſondern immer letzteres vom Geiſte beherrſcht. Die beiden Bitten, ſie nicht in den Abgrund zu verſtoßen und ſie in die Schweine fahren zu laſſen, ſind nicht auf verſchiedene Willen (Schegg) zurückzuführen, denn die eine iſt die Folge der andern. Da ſie nicht hoffen durften, Jeſus werde ſie in andere Menſchen fahren laſſen, ſo wollten ſie lieber in die Thiere als in den Abgrund, um auch an dieſen ihre Zerſtörungswuth auszulaſſen [2]. — V. 13.*** Während bei Matthäus ὑπάγετε, ſelbſt wenn es rein imperativiſch und nicht conceſſiv genommen wird, keine Erlaubniß, ſondern nur einen Befehl, aus

---

exorcismo cum oneraretur immundus spiritus, quod ausus esset fidelem adgredi: constanter et iustissime quidem (inquit) feci, in meo eam inveni. Dieß iſt aber erklärlich!

* Πρὸς τὰ ὄρη nur in Min., πρὸς τῷ ὄρει in allen Majuskeln; βοσκομένη iſt den βοσκομένων (κ° A L Δ) vorzuziehen.

[1] Daß Matthäus irrig μακράν für οὐ μακράν geſchrieben habe (Scholten S. 71) iſt eine einfache Erklärung!

** Παρεκάλεσαν κ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; παρεκάλουν iſt aus Matth. (A D K Vulg.). οἱ δαίμονες (K M It. Vulg.) und πάντες οἱ δαιμ. (A E Mjsc.) ſind Ergänzungen des Subjects. Nach κ B C L Δ Tiſch., Trg. iſt αὐτὸν λέγοντες zu leſen.

[2] Kloſtermann ſchließt daraus (S. 109), daß die Dämonen dem N. T. nach Geiſter verſtorbener Menſchen oder Rieſen (Weizſ. S. 875), noch ihrer ſelbſt mächtige Geiſtweſen, ſondern eben dasſelbe auf geiſtigem Gebiete ſind, was die Schmarotzer auf vegetativem und animaliſchem. Sie können nur wirkſam ſein in lebendigen Organismen, und zu einer Art von Selbſtbewußtſein und denkendem Wollen ſich nur ſteigern in der vernünftigen Kreatur.

*** Εὐθέως ὁ Ἰησοῦς fehlt κ B C L Δ Tiſch., Trg., ἦσαν δέ vor ὡς δισχίλιοι fehlt κ B C° D L Δ It. Vulg. Tiſch., Trg.

em Menſchen zu gehen, enthält, erwähnt Marcus die Erlaubniß beſonders vgl. Matth. S. 265). ἐπιτρέπειν ohne Object (1 Kor. 16, 7. Hebr. 6, 3. Jaſſ. 1, 1129, 1). Der Bitte in V. 12 πέμψον entſpricht das ἐπιτρ. nicht enau. Marcus wollte dem Herrn das πέμπειν εἰς τοὺς χοίρους nicht zuſchreiben, das in D (ἔπεμψεν) aus V. 12 hereingekommen iſt. Dagegen paßt ἐσῆλθον gut zu εἰσέλθωμεν [1]. Nach den alten Erklärern gab Jeſus die Erlaubniß, damit die Bewohner jener Gegend die Macht der Dämonen und des ie beſiegenden Gottesſohnes kennen lernten (Chryſ., Vict., Hier., Beda). Seit Euthymius kam eine ganze Reihe weiterer Gründe auf [2]. Marcus gibt die Zahl an, um den Eindruck zu erhöhen. Dieſelbe iſt approximativ, wurde ber wohl ſo von den Hirten angegeben, welche um ihre Herde jammerten. Da die Bewohner des Oſtjordanlands hauptſächlich auf ihre Herden angewieſen waren, ſo iſt ſie nicht zu groß. πνίγεσθαι vom Ertrinken im Waſſer (Xen. An. 5, 7, 25. Joſ. Antt. 10, 7, 5) [3].

V. 14.* Zu ἀπήγγειλαν εἰς vgl. 1, 39 [4]. ἀγροί Höfe, Meiereien, vgl. 6, 39. Luc. 9, 12. ἦλθον nämlich die Städter und Landbewohner. Damit iſt nicht das Kommen zu Jeſus gemeint, denn dieß gäbe mit V. 15 einen unerträglichen Pleonasmus, ſondern überhaupt das Herauskommen. τί ἐστιν τὸ γεγονός; was das Vorgefallene ſei; beſſer: was geſchehen ſei (1, 27. Luc. 19, 3. Gal. 6, 11. Winer 41, 4, 280. Buttm. S. 216). — V. 15.** Marcus gibt wieder eine anziehende Schilderung der ganzen Situation bei der Ankunft der Leute. Jeſus hat ſich geſetzt, neben ihm ſaß der Geheilte, welcher keine Spur mehr von ſeiner Beſeſſenheit zeigte, ſondern ſich ganz vernünftig mit Jeſus und ſeinen Jüngern unterredete. καὶ ἔρχονται iſt das an ἦλθον ἰδεῖν anknüpfende ſchildernde Präſens. Sie mußten zu Jeſus hin, denn ſie konnten nur bei den in ſeiner Nähe befindlichen Leuten Näheres über den Vorgang erfahren. ἱματισμένον angekleidet von ἱματίζω, das außer Luc. 8, 35 nirgends mehr vorkommt. Es ſetzt voraus, daß der Kranke vorher nackt war. Lucas hat dieſe Vorausſetzung nicht dem Leſer überlaſſen, ſondern bemerkt: καὶ χρόνῳ ἱκανῷ οὐκ ἐνεδύσατο ἱμάτιον, ſo daß bei ihm ἱματισμένον vollſtändig motivirt iſt. Dieß machen ſich die Griesbachianer zu

---

[1] Daher ſagt Fritzſche p. 167: Marcus autem suum librum ex Matthaei et Lucae commentariis composuisse ita apertum est, ut qui neget aut caecutiat aut praeiudicio improbe ducatur necesse sit.

[2] Janſ.: 1) um die Vielheit der Dämonen zu beweiſen; 2) um die Leugner der Exiſtenz der Dämonen, zu denen die Sadducäer zählten, zu überführen; 3) um den Schutz Gottes, welcher auch den Beſeſſenen noch zu theil wurde, zu offenbaren; 4) um die jüdiſchen Beſitzer der Schweine, welche ſich gegen das moſaiſche Geſetz verfehlten, zu beſtrafen; 5) um zu beweiſen, daß er zum Heil der Menſchen gekommen ſei, ſich alſo um das Wohl der Schweine nicht kümmere, wenn es ſich um eine Seele handle.

[3] Πνίγω geht wahrſcheinlich von der Grundvorſtellung „ich mache ſchnaufen" aus (Curtius S. 262. 653).

* Οἱ δὲ βοσκ. (Π It. Vulg.) iſt Emendation für καὶ οἱ β., ἀνήγγειλαν (E F Δ) für ἀπήγγειλαν. ἐξῆλθον (ℵ* C D Δ It. Vulg.) iſt aus Lucas für ἦλθον.

[4] Luk. 8, 34 und Matth. 8, 33 mit dem Accuſativ der Sache vgl. Xen. An. 6, 4, 25. Joſ. Antt. 5, 11, 3. εἰς τοὺς ἀνθρώπους Am. 4, 13.

** Vor ἱματισμένον fehlt καὶ ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. λεγιῶνα ℵ* B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

Nutzen, um die Abhängigkeit des Marcus von Lucas zu beweiſen (Fritzſche, Baur); mit ebenſo viel Recht als die Vertreter der Marcushypotheſe die beſſere Motivirung des Lucas durch eine Anticipation erklären[1]. Wenn Lucas, falls er den Marcus vor ſich gehabt hat, denſelben nicht beſſer verſtanden hätte, ſo wäre er in der That ein ſchlechter Interpret geweſen. Da aber Marcus kein Wort über die Nichtbekleidung ſagt, ſo haben wir kein Recht, eine Erklärung aus ſeinem Zuſammenhange für die allein richtige hinzuſtellen. Es iſt gerade ſo leicht möglich, daß ſich der Beſeſſene wie keine Feſſeln, ſo auch keine Kleider anlegen ließ. Aber das ſonſt unbekannte ἱματισμένος weiſt jedenfalls auf irgend eine Abhängigkeit hin. Die Participien ἱματ. und σωφρ. ſind dem καθήμενον ſubordinirt (Winer 45, 2, 323. Buttm. 255, 12), weßhalb auch καί vor ἱματ. nicht echt ſein kann. Dagegen vertritt τὸν ἐσχηκότα wie ſchon der Artikel verräth, einen Relativſatz, hat alſo adjective oder attributive Bedeutung (Buttm. 253, 9). Der Zuſatz fehlt in den lateiniſchen Codices, weil ſie ihn nach δαιμονιζόμενον für überflüſſig hielten (Erasmus)[2]. Er ſteigert aber den Gegenſatz, ſo daß καὶ ἐφοβήθησαν begreiflich wird[3]. — V. 16. διηγήσαντο οἱ ἰδόντες die welche es geſehen hatten, erzählten ihnen. Nach Matthäus war dieß ſchon durch die Hirten geſchehen. πῶς ἐγένετο wie es geſchah, iſt von διηγ., nicht von ἰδεῖν abhängig (Apg. 9, 27; 12, 17), denn dafür ſpricht ſchon das durch καί verbundene περί, welches zu διηγ. zu beziehen iſt (vgl. Hebr. 11, 32; τινὶ περί τινος Luc. dial. mort. 15, 1). καὶ περὶ τῶν χοίρων und über die Schweine (Euthym.: πῶς οὗτοι ἀπώλοντο). γίνεσθαί τινι = לְ הָיָה. — V. 17. ἤρξαντο hat hier keinen Nachdruck. Der Gegenſatz zur Furcht (Meyer) oder der ſogleich erfolgten Abreiſe (Fritzſche) ſcheitert an dem Fehlen des εὐθύς. Nachdem ſie den Hergang des Ereigniſſes gehört hatten, fingen ſie eben an zu bitten, wie Marcus mit ſeinem ἤρξαντο gern einleitet. Sie fürchteten weiteren Schaden bei längerem Aufenthalte Jeſu (Kloſt., Weiß). Wenn ſomit beim Volke für die Wunderwirkſamkeit Jeſu die erſte Unempfänglichkeit begegnet, ſo iſt doch zu beachten, daß die Leute nicht ſelbſt beim Wunder zugegen waren, noch Jeſus gehört hatten, und in Schaden gekommen waren. Jeſus wollte ſich mit ihnen nicht näher einlaſſen, da er ſich in einer ſeinem eigentlichen Wirkungskreiſe fremden Gegend befand und die noch unzulängliche Dispoſition der Leute kannte. Doch hatte er denſelben hinlänglich Veranlaſſung zum Nachdenken gegeben, das durch die

---

[1] „Weil Marcus V. 15 vorausſetzt, daß er früher nackend geweſen und zwar gewiß nicht, weil er kein Kleid anzog, ſondern weil er bei den mannigfachen Verſuchen, ihn zu feſſeln, ſich in der Wuth die Kleider mit heruntergeriſſen hat“ (Weiß). Weit vorſichtiger lautet es bei Meyer-Weiß: „In beiderlei Weiſe konnte erzählt werden, ohne daß die letztere (des Lucas) n o t h w e n d i g den nacharbeitenden (Wilke) oder aber die erſtere (des Marcus) den ſeinen Vorgänger (ungenau) benützenden Berichterſtatter verräth (Fritzſche, de W. und Mey., auch Baur), wie denn auch die Annahme, daß urſprünglich im M. V. 8 ein Zuſatz wie Luc. 8, 27 geſtanden habe (Ewald) entbehrlich iſt.“ — Daraus erhellt zur Genüge, wie ſchwankend der Boden iſt.

[2] At repetitur ad emphasim miraculi esse iam sanae mentis, qui non solum fuerit obnoxius daemonio, verum etiam legioni daemonum.

[3] Weniger glücklich erklärt Euthym.: ἐδεδοίκεσαν γάρ, μήτι κακὸν καὶ εἰς αὐτοὺς οἱ δαίμονες ἐκβληθέντες δράσωσιν. Denn dieſe Erwägung kommt erſt nachher. Victor: καὶ ἐξεπλάγησαν ἐπὶ τῷ γενομένῳ.

Verkündigung des Geheilten noch befördert wurde[1]. — V. 18.* Als der Geheilte Jeſus einſteigen ſah, wurde es ihm ſchwer, ſich von ſeinem Wohlthäter zu trennen. Die Dankbarkeit bewog ihn zur Bitte, Jeſus begleiten zu dürfen (Beda). Die Furcht vor der Rückkehr der Dämonen (Vict., Euthym., Theophyl., Grot.) kann jedenfalls nicht das einzige Motiv gebildet haben, da er aus dem Untergange der Thiere ſchließen mußte, daß dieſelben vollſtändig verjagt waren. Wenn man das Benehmen der Jünger bei ähnlichen Gelegenheiten berückſichtigt, ſo darf aber die Furcht nicht ganz ausgeſchloſſen werden (Janſen., Mald.). ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ bezeichnet nicht die gewöhnliche Begleitung, ſondern die Nachfolge als Jünger (3, 14)[2]. — V. 19.** Zu οὐκ ἀφῆκεν αὐτόν iſt ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ zu ergänzen. Jeſus ließ ihn gar nicht in ſeine Begleitung eintreten. Den Grund braucht man nicht zugleich in der Abſicht zu ſuchen, ihm die Furcht vor der Rückkehr der Dämonen zu benehmen (Euthym., Theophyl., Grot., Reiſchl), da das Gebot Jeſu zur Erklärung genügt. Dieß iſt auch allgemein zugeſtanden und es fragt ſich nur, warum Jeſus ſeiner ſonſtigen Gewohnheit entgegen dieſes Gebot, das Wunder zu verkünden, gegeben hat. Die Ausnahme erklärt ſich durch den verſchiedenen Schauplatz der Thätigkeit, von welchem ſich Jeſus ſogleich zurückzog. Da Matthäus dasſelbe nicht erwähnt, Lucas wenigſtens von dem Erfolge (πάντες ἐθαύμαζον) nichts berichtet, ſo muß Marcus einen beſonderen Zweck damit verfolgt haben. Nun wiſſen wir aber, daß ſich dieſer Abſchnitt mit der Vorbereitung der Jünger für ihren ſpäteren Beruf, das Evangelium unter den Völkern zu verkünden, beſchäftigt, alſo haben wir auch das Recht zu der Annahme, daß Marcus mit dieſer Notiz zeigen wollte, es ſei nicht Aufgabe Jeſu, ſelbſt den Heiden das Evangelium zu verkünden. Wie er hier dem Geheilten den Auftrag gab, zu verkünden, was ihm der Herr gethan, ſo erhielten ſpäter die Apoſtel die Vollmacht, unter allen Völkern zu predigen, was ſie bei Jeſus geſehen und gelernt hatten. Für die Jünger ſelbſt lag darin, daß dieſelben Leute, welche den Herrn zum Weggange bewogen hatten, durch die Predigt des Geheilten zur Bewunderung hingeriſſen wurden, eine große Beruhigung und eine Aufmunterung zur eifrigen Ausübung ihres Berufes. Eine Belehrung für den Geheilten, daß dieſe Art der Dankbarkeit einſtweilen genüge, bis er zu Höherem berufen werde, was wohl dadurch geſchehen ſei, daß er

---

[1] Chryſ.: καὶ τοὺς ἀναξίους ἀποφήναντας ἑαυτοὺς τῆς αὐτοῦ διδασκαλίας κατέλιπε, τοὺς ἐλευθερωθέντας τῶν δαιμόνων τοὺς διδασκάλους καὶ τοὺς συβώτας, ὥστε παρ' ἐκείνων μαθεῖν πάντα τὰ γεγενημένα. Euthym.; Janſ., Reiſchl, Biſp. Anders Victor: καὶ τὴν προσήκουσαν ἀποδόντες ἐν τῇ συναντήσει τιμήν, παρεκάλεσαν ἐφ' ἑτέρους μεταβῆναι τόπους, ὡς οὐκ ἄξιοι ὄντες τοσοῦτον ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς οἰκείας χώρας ἔχειν, δείσαντες μήπου τι καὶ μεῖζον πάθωσιν ἀπὸ τῆς τοῦ παρόντος δυνάμεως τῶν οἰκείων ἁμαρτημάτων ἕνεκεν. Beda, Janſ.

* Ἐμβάντος hat nur die ſpäteren Majuskeln für ſich, ἐμβαίνοντος Lachm, Tiſch., Trg. Statt ᾖ μετ' αὐτοῦ (D) iſt ἵνα μετ' αὐτοῦ ᾖ zu leſen.

[2] Mald.: illud quod sciam nemo notavit voluisse hominem illum non quoquo modo, sed tanquam ex numero discipulorum sequi Christum. Si enim non tanquam discipulus, sed quemadmodum turba Christum sequebatur, eum sequi voluisset, eius iniussu facere potuisset, sicut multi alii faciebant.

** Statt ἀνάγγειλον (A L) iſt auch hier ἀπάγγειλον zu leſen. σοί nach ὅσα könnte nach Lucas conformirt ſein, nach κύριος ſteht es B C Δ Tiſch., Trg.

ſich nach der Himmelfahrt der erſten gläubigen Gemeinde ganz anſchloß (Schegg), iſt durch den Text nicht angezeigt und wird durch die bei anderen Geheilten von Marcus gewiſſenhaft notirten Verbote ausgeſchloſſen. Ebenſo iſt die Rückſicht auf die nach ſo ſchnellen Entſchlüſſen leicht eintretende Reue (Fritzſche) unbegründet (vgl. 10, 52). Zu ὅσα vgl. 3, 8. Es iſt zeugmatiſch auch zu ἠλέησεν zu beziehen, wo es im Sinne eines adverbialen Accuſativs = wie ſehr zu erklären iſt (Kühner 556 Anm. 2. 557 Anm. 4). Der Wechſel der Tempora: πεποίηκεν, ἠλέησεν und V. 20: ἐποίησεν, ἐθαύμαζον verräth den verſchiedenen Geſichtspunkt des Schriftſtellers, denn πεποίηκεν iſt vom Standpunkte des Redenden aus geſagt, für welchen die Heilung eine abgeſchloſſene und in ihrer Wirkung fortdauernde Thatſache iſt (Krüg. 53, 3, 2), während ἐποίησεν ein Referat des Geheilten iſt. Der Aoriſt ἠλέησεν gibt nur das Motiv für πεποίηκεν an, ἐθαύμαζον bezeichnet aber die andauernde und oft wiederholte Verwunderung. — V. 20. Zu δεκάπολις vgl. Matth. 4, 25 S. 156. Der Geheilte ſetzt ὁ Ἰησοῦς, wo Jeſus κύριος ſagte, weil er den unmittelbaren Wohlthäter nennen muß [1].

§ 24.

Die Auferweckung der Tochter des Jairus und die Heilung der blutflüſſigen Frau.

5, 21—43 (Matth. 9, 1. 18—26. Luc. 8, 40—56).

Unter den Ereigniſſen nach der Rückkehr von Peräa berichtet auch Matth. dieſe beiden Wunder, reiht ſie aber an die von Marcus vor der Fahrt nach Geraſa geſtellte Faſtenfrage an, während Lucas den gleichen Zuſammenhang mit Marcus hat. Obwohl ich bei keinem Evangeliſten eine hiſtoriſch-chronologiſche Anordnung anzunehmen geneigt bin, ſo muß ich mich doch in dieſem Falle eher für Marcus entſcheiden. Die Berufung des Matthäus (9, 9—13) kann ich, wie ſchon oben bemerkt wurde, nicht als entſcheidenden Markſtein (Schegg) anerkennen, weil ſie auch bei Matthäus in einem nach ſachlichen Geſichtspunkten geordnetem Zuſammenhange ſteht. Daß der Vater des Mädchens nicht zu dem eben Gelandeten kommen konnte, iſt nicht zu erweiſen. Der Ruf Jeſu pflegte ſich ſehr ſchnell zu verbreiten (3, 20) [2]. Andererſeits iſt aber doch das καὶ ἦν παρὰ τὴν θάλ. V. 21 wieder Situationsmalerei, welche für den Zuſammenhang nicht maßgebend iſt, vielmehr wie gewöhnlich nur zur Einleitung für eine Charakteriſirung einer beſtimmten Erſcheinung in der Entwicklung des meſſianiſchen Reiches dient. Aber dieſe Situation paßt doch

[1] Euthym.: ὁ μὲν Χριστὸς μετριοφρονῶν, τῷ Πατρὶ τὸ ἔργον ἀνέθηκεν· ὁ δὲ θεραπευθεὶς εὐγνωμονῶν, τῷ Χριστῷ τοῦτο ἀνετίθει.

[2] Eine geradezu unbegreifliche Schriftſtellerei ſetzt es aber voraus, wenn Scholten als Grund der Umſtellung bei Matthäus angibt, der Redactor des Matthäus habe in ſeiner Quelle geleſen: ἄρχων εἷς ἔρχεται und dafür εἰσέρχεται verſtanden; deßhalb habe er die Erzählung nicht in dem Zuſammenhange des Marcus ſtehen laſſen können; las er „ein Oberſter trat ein", ſo ſetzte dieß nicht die Ankunft Jeſu am Ufer Marc. 5, 21 f. ſondern ein Haus oder Gemach voraus; in dieſem Falle lag es auf der Hand, die Perikope mit dem Mahle (Matth. 9, 10) zu verbinden (S. 25).

ng gut zu der vorher erzählten Ueberfahrt. Jesus wurde von dem Volke nsuchtsvoll erwartet und bei seiner Ankunft umringt. Nichts desto weniger ß Marcus auch ein sachliches Interesse für die Aufnahme dieser Erzählung abt haben. Dieses ist nach dem Bisherigen in der Beziehung auf die nger zu suchen. Sie tragen V. 31 dazu bei, den Glauben der Frau als Voraussetzung der Wunderwirksamkeit Jesu constatiren zu lassen, sie sind egen bei den Verhandlungen Jesu mit Jairus, welche wegen der späteren tschaft von dem unterdessen eingetretenen Tode des Mädchens einen anderen arakter als bei Matthäus erhalten und die Spannung auf das zu wirkende under steigern, und die Lieblingsjünger sind Zeugen des großen Wunders. r Ausdruck V. 42: ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ ist vor allem auf die Jünger beziehen, während Luc. 8, 56 speciell die Eltern erwähnt. Dadurch er- lt das Verbot des Herrn eine bestimmtere Adresse an die Jünger, für lche somit das Wunder in erster Linie gewirkt zu sein scheint.

Die eigenthümliche Verknüpfung der Erzählung von der blutflüssigen au mit der von der Auferweckung des Mädchens bei allen drei Synoptikern t wohl ihren Grund in der historischen Zusammengehörigkeit. Eine be- dere Zweckbeziehung für die römischen Leser kann ich nicht finden. Sollte für die vorher geschilderte Wirksamkeit im Heidenlande einen Commentar den, der die räthselhafte Thatsache, statt daß sie etwa eine Verkürzung raels bilde, vielmehr als einen gnädigen Rathschluß für das auserwählte lk erscheinen läßt (Grimm S. 541), so müßte dieß bei den andern Syn- tikern, welche andere Zwecke verfolgen, auch zutreffen. Es läßt sich nicht weisen, daß die Frau eine Heidin und das Sinnbild der Heiden, die Tochter Jairus das Sinnbild des auserwählten Volkes war, denn ihre Scheu er- rt sich aus ihrer Krankheit. Aber selbst wenn sie eine solche war (Eus. 18. Matth. S. 275), so ist dieß mit nichts angedeutet und für den Zweck o unverwendbar. Der Röm. 9—11 ausgesprochene Gang der Heils- nung kann nur künstlich eingetragen werden.

V. 21. Διαπεράω übersetzen, hinüberfahren mit εἰς c. Accus. loci vgl. g. 21, 2 und bei den Griechen; hebr. עָבַר. πάλιν εἰς τὸ πέραν wieder an s Westufer, wo Jesus gewöhnlich gewesen und vom Volke umgeben war. κάγεσθαι ἐπί τινα im freundlichen Sinne nur hier im N. T., aber öfters ς τινα (4, 1; 6, 30; 7, 1. Matth. 13, 2; 27, 62), wie auch D. It. Vulg. r lesen. ἐπί bezeichnet Jesu als das Ziel, auf welches das Streben der enge gerichtet ist[1]. — V. 22.* ἀρχισυνάγωγος = Synagogenvorsteher. atthäus: ἄρχων, Lucas: ἄρχων τῆς συναγωγῆς[2]. Derselbe führte die Ober- ffsicht über alles, was die Synagoge betraf[3]. εἷς τῶν ἀρχ. heißt es, weil Kapharnaum mehrere Synagogen waren und es unbestimmt gelassen wird,

---

[1] Συνάγειν ἐπί τινα Dem. 512, 17; συνεπάγειν ἐπί τινα Thuk. 3, 11. Krüg. 68, 1. Win. 49, 380.

* Ἰδού (A C) ist aus den Parallelen.

[2] Die Mischna רֹאשׁ הַכְּנֶסֶת caput synagogae. Joma 7, 1. Sota 7, 7. Lightf. p. 319.

[3] Raschi ad Sota 7, 7: synagogae princeps est, ex cuius sententia res synagogae decernuntur: quis prophetas sit lecturus, quis expositurus super Schema, is descensurus coram arca. Scholz, Die hl. Alterthümer des Volkes Israel. Regensg 1868, 1 S. 264. Vgl. Matth. S. 153 und Nachträge.

welcher derſelben er angehörte. Ἰάειρος iſt das gräciſirte יָאִיר = er, sc. Gott, erleuchtet (Num. 32, 41. Richt. 10, 3). Die LXX geben Ἰαΐρ, Eſth. 2, 5: Ἰαΐρος, Joſ. (Antt. 5, 7, 6): Ἰαείρης. Marcus hat wie 1, 40 προσκυνεῖν umſchrieben. Da Jairus eine hervorragende Stellung bei den Juden einnahm, ſo war ſeine Verdemüthigung vor Jeſus für Marcus ein feſtes Glied in ſeinem Beweis für die Gottheit Jeſu. Zwar erreicht ſein Glaube nicht die Intenſität des Glaubens, welchen der Hauptmann von Kapharnaum bekannt hatte, da er Jeſus zu kommen bittet, aber immerhin lieferte er den Beweis, daß der Eindruck der Wunderwirkſamkeit Jeſu auch auf die beſſeren, nicht abſichtlich feindſelig geſtimmten Stände, ein überwältigender war. — V. 23.* ὅτι iſt recitativ. Das Diminutiv θυγάτριον Töchterchen als Ausdruck elterlicher Zärtlichkeit iſt dem Marcus eigenthümlich (7, 25). Bei den Griechen Athen. 13 p. 581 C. Plut. mor. p. 179 E. ἐσχάτως ἔχειν in den letzten Zügen liegen (Euthym.: τελευταῖα πνέει), gehört der ſpäteren Gräcität an[1]. Marcus berichtet hier genauer als die beiden anderen (Matth. S. 275). Das ἀπέθνησκε des Lucas erklärt ſich aber durch das τέθνηκε V. 49. Matthäus hat nur die Hauptſache in's Auge gefaßt[2]. ἵνα ſteht zur Umſchreibung des Imperatives wie bei den Klaſſikern ὅπως, bei den Dichtern und Späteren auch ἵνα (Krüg. 54, 8, 7. 13. 14. Kühn. 777, 2). Vgl. 2 Kor. 8, 7. Epheſ. 4, 29. Buttm. S. 208. Win. 43, 5, 295[3]. Die Conſtruction iſt aus einem ausgelaſſenen: ich will, wünſche (Beda) oder etwas Aehnlichem (Grot., Mey.: παρακαλῶ σε, Fritzſche: ἥκω, Delitzſch: אֲנִי) zu erklären. Auch wir ſagen ohne Weiteres: du ſollſt kommen. Euthymius bezieht ἵνα zu παρακαλεῖ[4]. — V. 24. Das Imperfect ἠκολούθει ſchildert die Situation, in welcher die blutflüſſige Frau geheilt worden iſt. Da ſich die Scene aber unmittelbar an's Vorhergehende (ἀπῆλθον) anſchließt, ſo iſt kein Kolon zu ſetzen. συνθλίβειν zuſammendrängen, drücken, preſſen, enthält eine Steigerung von θλίβειν (3, 9). Das Verbum kommt im N. T. nur hier und V. 31 vor, wird aber bei den Klaſſikern auch von lebloſen Dingen gebraucht.

V. 25.** Οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος mit einem Blutfluſſe behaftet. εἶναι ἐν = in einem Zuſtande ſein kommt im N. T. häufig vor, hier und Luc. 8, 43 wie ἐν τῇ νόσῳ Soph. Aj. 270, bei den Lateinern in morbo esse (Cic. Tusc.

---

* Παρεκάλει (B D Δ It. Vulg. Lachm.) iſt aus Lucas, wozu πολλά noch veranlaßt (5, 10). παρακαλεῖ ℵ A C L Tiſch., Trg. (παρακάλει p. 143 iſt Druckfehler!). Statt ὅπως σωθῇ κ. ζήσεται (A) iſt ὅπως σ. κ. ζήσῃ zu leſen.

[1] Diod. Exc. Vales. p. 242. Artem. oneir. 3, 60; ἐσχάτως διακεῖσθαι Diod. 13, 48; ἐν ἐσχάτοις εἶναι Luc. Abd. 14. Ἔσχατος iſt eine Art Superlativ von ἐξ. wie extremus (Curtius S. 358).

[2] Victor: Ματθαῖος δὲ τοῦτο τὸ πρᾶγμα μόνον εἶπε γενόμενον, ὡς ἂν δι' ἑκατέρου ὁμοίως ἐκείνου σημαινομένου ὅτι δὴ νεκρὰν ἤγειρεν συντόμως εἶπεν ὅτι τετελεύτηκε, παρὰ τὴν ἀκρίβειαν.

[3] Der Syrer überſetzt: veni, impone ei manum tuam, womit auch die Lesarten: ἐλθέ, ἅψαι αὐτῆς ἐκ τῶν χειρῶν (D), veni, tange eam de manibus tuis s. manum (Vulg.) harmoniren.

[4] Καθ' ὑπέρβατόν ἐστιν ἡ τῶν ῥητῶν σύνταξις, ὅτι παρεκάλει αὐτὸν πολλά, ἵνα ἐλθὼν ἐπιθῇ αὐτῇ τὰς χεῖρας καὶ τὰ ἑξῆς.

** Τις nach γυνή iſt zu ſtreichen.

, 4, 9)[1]. Der Ausdruck umschreibt αἱμορροοῦσα (Lev. 15, 33), das Mat-
äus beibehalten hat. ῥύσις Fließen, Strömen, Fluß von der dem Verbum
ίω zu Grunde liegenden Wurzel ρυ (Curtius S. 329), in Verbindung mit
ῦ αἵμ. außer Luc. 8, 43 noch Hipp. p. 21, 14. Arist. part. an. 2, 1.
ie Art der Krankheit läßt sich nicht näher bestimmen (Matth. S. 276.
cholz, Alterth. 2, 254 f.). Winer (R.W. 1, 674) vermuthet nach Sprengel,
athol. 1, 706 ff., daß die Frau an einem chronischen Blutgang aus der
ebärmutter litt, dessen lange Dauer lebensgefährlich werden konnte. —
. 26.* Die vier Participien sind dem οὖσα coordinirt, um den Zustand als
nen schweren zu schildern, welcher durch kein menschliches Mittel beseitigt
erden konnte. πάσχειν ὑπό τινος etwas von jemanden leiden (1 Thess. 2, 14;
i den Griechen häufig). Die Aerzte (רֹפְאִים) waren den Hebräern schon frühe
ekannt (Gen. 50, 2). Sie behandelten meistens äußere Schäden und hatten es
ei inneren Krankheiten (2 Chron. 16, 12) nicht weit gebracht (Buxt. Lex.
alm. s. v. רפא, Lightf. z. St., Win. R.W. 1, 91 f.)[2]. τὰ παρ' αὐτῆς
άντα = alles was ihr gehörte, das Ihrige alles. Der Genitiv statt des zu
rwartenden Dativ's ist durch Attraction zu erklären (Win. 47, 343. Krüg.
50, 8, 14). Die Bedeutung der Präposition hat sich in solchen Verbindungen
so abgeschwächt, daß παρά τινος fast dem einfachen Genitiv gleichzustellen ist
(Luc. 10, 7. Phil. 4, 18. Krüg. 68, 34, 2). Die subjective Negation
μηδέν bei ὠφελ. deutet die enttäuschte Hoffnung an. ὠφελεῖν behält wie alle
Verba mit doppeltem Accusativ im Passiv den Accusativ der Sache bei
(Krüg. 52, 4, 6), ὠφελεῖσθαί τι = von etwas Nutzen haben (1 Kor. 13, 3).
μᾶλλον ist mit ἀλλά zu verbinden = sondern vielmehr (Phil. 2, 12. Win.
55, 8, 464). ἔρχεσθαι εἰς χεῖρον = schlechter werden, in einen schlechteren
Zustand kommen (Apg. 19, 27), wie εἰς τὸ ἔσχατον ἔρχεσθαι auf das Aeußerste
kommen (Pass. 1, 1182, 2). — V. 27.** ἀκούσασα steht den vorhergehenden
schildernden Participien nicht mehr coordinirt, sondern führt mit ἐλθοῦσα die
Erzählung weiter, weßhalb auch kein καί vorangestellt ist (Buttm. S. 255, 12).
Das Komma vor ἥψατο ist zu streichen, weil dieß das Verbum finitum
zu den Participien ist. Dagegen setzen Lachm., Tisch., Trg. vor ἐλθοῦσα ein
Komma, obwohl die Griechen in solchen Fällen keines zu setzen pflegen (Kühn.
676, 2. Krüg. 56, 15, 2. Win. 45, 3, 323): ἀκ. . . ἐλθ. steht für: ἀκού-
σασα ἦλθε καὶ ἥψατο (Vulg.: quum audisset venit). Will man das Komma
beibehalten, so ist ἐλθοῦσα appositiv zu ἀκούσασα zu fassen (Krüg. l. c. 3.
Kühn. l. c. 1). Bei ἀκ. machen die älteren Exegeten gern auf den großen
Glauben der Frau aufmerksam. Sie hatte Jesus noch nicht gesehen, noch
war sie Zeugin seiner Wunder gewesen und dennoch eilte sie auf das Gerücht
von seiner Anwesenheit hin vertrauensvoll zu ihm (Jans.). Doch sind solche
Schlüsse von bedingtem Werthe, da Kranke in solchen Dingen nur zu leicht

---

[1] Es ist also kein Hebraismus (אִישָׁה בְּ Scholten; dagegen Win. 29, 3, 173).

* Ἑαυτῆς א C D Δ Tisch. ist Correctur.

[2] Kidduschim fol. 82, 1: optimus medicus dignus est geenna et iustissimus
nius socius est Amaleci. Plin. h. n. 29, 5: hinc illa infelicis monumenti inscriptio:
rba se medicorum periisse. Menander: πολλῶν ἰατρῶν εἴσοδος μ' ἀπώλεσεν.

** Vor περί ist τά zu ergänzen (א* B C* Δ Tisch.), das zur Vereinfachung weg-
lassen wurde.

glauben und der Ruf Jeſu bereits ein ſehr großer war. Einen ſtarken Beweis ihres Glaubens enthält das ἥψατο. ὄπισθεν hat Marcus nur hier, Matthäus in der Parallele und 15, 23 (mit Genitiv), Lucas zweimal in der Apoſtelgeſchichte (4, 6; 5, 1). Konnte es Marcus 7, 26 (Matth. 15, 23) vermeiden, ſo hat er es hier abſichtlich geſetzt. Ebenſowenig berechtigt zum Beweiſe der Abhängigkeit der Singular τοῦ ἱματίου (28. 30 ἱματίων), denn er hätte, falls er die gleiche Quelle mit Matthäus benützte, ebenſo conſequent den Singular beibehalten können, als dieſer, da wo er vorgeblich über die Quelle hinausgeht (V. 21), er wechſelt aber ab, indem er für die einfache Erzählung den Singular, für die Reflexion der Frau und die Frage des Herrn den Plural wählt. Das charakteriſtiſche κρασπέδου (Matth. S. 276) läßt Marcus nicht aus dem Grunde aus, weil es ihm unwahrſcheinlich dünkt, daß die Frau gerade eine der vier Quaſten im Gedränge berühren konnte (Weiß)[1], ſondern dieß hätte den Schein erwecken können, als ob in dieſen zur Erinnerung an das Geſetz beſtimmten (Num. 15, 37) Quaſten eine beſondere Kraft gelegen geweſen ſei (Janſ.), ſo daß der Charakter des Wunders in Frage geſtellt werden konnte (vgl. aber 6, 56). — V. 28.* Anſtatt ἔλεγεν γάρ würde man eher ἐλ. γὰρ ἐν ἑαυτῇ (Matth. 9, 21. DK Fritzſche) erwarten. Das Denken konnte aber in dieſer Lage leicht laut werden, deßhalb: ſie ſprach[2]. κἂν wenn auch nur, vel certe sc. τῶν ἱματίων ἅψωμαι (Win. 64, 543. Buttm. S. 309). — V. 29. ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος iſt Ueberſetzung von מְקוֹר דָּמִים, das aber weder Lev. 12, 7 noch 20, 18 mit Brunnen des (Menſtrual-) Blutes für: weibliche Scham (Geſ. S. 501) oder als Bezeichnung des Sitzes der Blutausſonderung in derſelben (Mey., Weiß) zu interpretiren iſt[3]. Daraus folgt, daß πηγή nur ein anſchaulicher Ausdruck für das ſtarke Fließen[4] iſt und nur der Blutfluß an ſich, nicht ſein Entſtehungsſitz gemeint iſt (Schegg, W. Grimm). τῷ σώματι erklärt Euthymius: διὰ τοῦ σώματος, μηκέτι ῥαινομένου τοῖς σταλαγμοῖς, ὅτι τεθεράπευται. Das Gefühl der Stärkung und des Wohlſeins (Weiß) war natürlich damit verbunden, ſo daß ſie nicht nur von dem augenblicklichen Aufhören des Blutfluſſes, ſondern von der bleibenden Heilung (ἴαται Perf.) überzeugt iſt. μάστιξ = Geißel, Plage (3, 10). ἴασθαι ἀπό (Luc. 6, 17) iſt eine bei ἀπό häufig vorkommende prägnante Conſtruction. Die Kranke wird geheilt durch Entfernung der Krankheit. Ebenſo θεραπεύεσθαι ἀπὸ πνευμάτων Luc. 5, 15; 8, 2. Vgl. Buttm.

---

[1] Schegg (1, 157 Anm. 1): ihre Intention war, den Mantelſaum zu berühren; wenn dieß nicht geſchehen könnte, überhaupt ſein Kleid.

* Statt κἂν τῶν ἱμ. αὐτ. ἅψωμαι lies ἐὰν ἅψωμαι κἂν τῶν ἱμ. (ℵ B C L Δ Tiſch.).

[2] אָמַר in der Bedeutung denken kommt doch vor (gegen Mey., Weiß). vgl. 2 Sam. 21, 16. Gen. 44, 28. 1 Sam. 20, 4. Pſ. 4, 5. Geſenius 8. A. S. 58; nur hat allerdings ſchon Fritzſche p. 184 dazu bemerkt, daß es dann = cogitare aliquid facere regelmäßig mit dem Infinitiv verbunden iſt.

[3] 12, 7 iſt von der Reinigung ἀπὸ τῆς πηγῆς τοῦ αἵματος αὐτῆς die Rede und 20, 18 iſt genau unterſchieden zwiſchen αἰσχημοσύνη αὐτῆς und πηγὴ αὐτῆς und letztere durch τὴν ῥύσιν τοῦ αἵματος αὐτῆς erklärt. Dagegen ſteht im Griechiſchen πηγή mitunter ſo. Heſych.: πηγαὶ τῶν ὀφθαλμάτων (Augenwinkel); τῆς ἀκουούσης πηγῆς δι' ὅτων die durch die Ohren vernehmende Quelle = Gehör (Soph. O. R. 1387. Paſſ. 2, 906, 1).

[4] Πηγὴ πυρός Plat. Tim. p. 79 D. πνεύματος κ. πυρός Ariſt. mund. 4. πηγαὶ γάλακτος Soph. Elect. 895.

276 Anm. 2. — V. 30. Dem εὐθύς . . . καὶ ἔγνω entspricht von Seiten
ju εὐθὺς ἐπιγνούς. Wie ἐπιγνούς eine Steigerung enthält, so ist diese Er-
ntniß durch ἐν ἑαυτῷ auch als eine verschiedene charakterisirt, denn Jesus
urfte keiner äußeren Wahrnehmung. Welches Gefühl in Jesus nach der
rstellung des Marcus diese geschehene Kraftausströmung zu erkennen ver-
ttelt habe (Mey.), ist also gar nicht zu fragen[1], da Marcus einen inneren
rgang des Bewußtseins als Vermittlung angibt. Daher ist auch ἐπιγν.
der mit fühlen (Wolf, Bisp.) noch mit wahrnehmen (Fritzsche, Weiß,
. Grimm, Weizs.) zu übersetzen. Denn dafür sprechen Luc. 1, 22; 5, 22[2]
ht. Die Participialconstruction τὴν . . . ἐξελθοῦσαν wird am einfachsten
ch Luc. 8, 46 = daß eine Kraft von ihm ausgegangen sei, genommen
ich die Griechen sagen: ἐπιγ. τινα ὀργιζόμενον[3]. ἐπιστραφείς er wandte sich
ı, da er von hinten berührt worden war. ἐν τῷ ὄχλῳ weist auf das große
dränge hin, in welchem sich Jesus befand. τίς μου ἥψατο τῶν ἱματίων =
r hat meine Kleider berührt? (Vulg., Fritzsche, Schegg, Weizs., Weiß).
ch ist die andere Uebersetzung: wer hat mich an den Kleidern berührt?
ht zu verwerfen (Herod. 6, 31: ἀνὴρ ἀνδρὸς ἁψάμενος τῆς χειρός). Von
: neueren Kritik wird diese über den Bericht des Matthäus hinausgehende
rstellung des Marcus (und Lucas) zurückgeführt auf die Voraussetzung
ner vom Willen Jesu unabhängigen, aber von Seiten der Frau durch ihren
lauben vermittelten Kraftausströmung, deren Erkenntniß von Seiten Jesu
gleich, aber doch erst, nachdem sie geschehen war, eingetreten sei" (Meyer,
eiß). Da aber dieselben Kritiker den secundären Charakter bei Marcus
geben[4], so wäre es doch auffallend, wenn Marcus wirklich diesen Zug erst
die heilige Schrift eingetragen hätte. Seine Darstellung ist zwar „mate-
alius iuxta captum simplicium" (Jans.), aber da er solche plastische
Schilderungen liebt und die Wunderkraft in ihrer großartigen Bethätigung
ildert, so ist man immer berechtigt, den Gedanken von der Hülle los-
schälen[5]. Zur Hülle gehört es aber, daß Jesus es sogleich erkannte und

---

[1] Victor: ἐξέρχεσθαι sei nicht τοπικῶς ἢ σωματικῶς. ὥσπερ αἱ ἐπιστῆμαι καὶ παρὰ
ἀσκοντί εἰσι, καὶ τοῖς μανθάνουσι παραδίδονται. οὕτω τοῖς πίστει ἁπτομένοις αὐτοῦ μετὰ
; αὐτοῦ βουλῆς τε καὶ κρίσεως δίδονται· καλῶς δὲ οὐκ εἶπεν, ᾐσθόμην, ἀλλ' ἔγνων, οὐ
› αἰσθηταὶ αἱ δυνάμεις αὗται, ἀλλ' ἀσώματοι.

[2] Ἐπέγνωσαν ὅτι ὀπτασίαν ἑώρακεν. Ἐπιγνοὺς τοὺς διαλογισμούς. Dort ist ein Er-
nnen in Folge eines Schlusses, hier ein Schauen der Gedanken ausgesprochen. Marc.
8: ἐπιγνοὺς τῷ πνεύματι ὅτι οὕτως διαλογίζονται.

[3] Xen. Cyr. 8, 1, 33. Krüg. 56, 7, 1. Buttm. S. 258. Win. 45, 4, 324, der
f den feinen Unterschied zwischen Particip und Infinitiv aufmerksam macht: Das Par-
ip drückt eine Handlung oder einen Zustand aus, der schon stattfindet, nicht erst durch
s Hauptverbum herbeigeführt oder erzeugt wird.

[4] Anders Weizsäcker S. 57, der glaubt, daß das Zurückführen der Heilungen auf das
ort bei Matthäus an sich eine spätere Vorstellung sei, als die von einer Jesu ent-
ömmenden Heilkraft. Dieß findet Weiß mit Recht für unwahrscheinlich. Die hl. Schrift-
ller haben nicht verschiedene Vorstellungen, sondern verschiedene Zwecke in ihren ab-
ichenden Darstellungen zum Ausdruck gebracht. Einen Beweis für die Gottheit Jesu
ın ich aber schon wegen V. 34 bei Marcus hier nicht erkennen. Euthym.: ἁψαμένη
› ἱματίου αὐτοῦ, τουτέστι τῆς σαρκώσεως αὐτοῦ, διὰ πίστεως . . . ἅπτεται . . , πᾶς ὁ
πτεύων τῇ ἐνανθρωπήσει αὐτοῦ. Schegg.

[5] Die Späteren unterscheiden zwischen virtus und effectus (Jansen., a Lap.). Aber

fragte, wer ihn berührt habe, denn V. 32 ſagt ja Marcus ſelbſt τὴν τοῦτο ποιήσασαν, was bereits die Kenntniß der Perſon vorausſetzt. Warum aber Jeſus ſo verfuhr und nicht einfach wie Matthäus erzählt nach dem Umkehren die Frau anredete, kann nur aus Rückſichten auf die Frau und die Umgebung erklärt werden[1]. Obwohl Jeſus die Verbreitung der Wunder unterſagte, wollte er doch kein Wunder unbemerkt wirken, weil dieſelben zugleich Zeichen ſein mußten. Marcus berichtet aber dieſe Manifeſtation umſtändlich, weil ihm überhaupt am Wunderbeweis viel gelegen war. — V. 31. Die Jünger mußten an eine zufällige körperliche Berührung denken, die aber mitten im großen Gedränge ſelbſtverſtändlich war, ſo daß ihnen die Frage Jeſu überflüſſig erſchien. Damit iſt aber die Motivirung der Frage Jeſu V. 30 nicht erklärt, denn die Jünger konnten nicht anders antworten und ihre Antwort läßt die Erklärung des V. 30 unberührt. Marcus fügte ſie nur hinzu, um die ganze Lage anſchaulicher zu ſchildern und die unbemerkte Heilung beſſer hervorzuheben. — V. 32. περιεβλέπετο ἰδεῖν = er ſchaute umher, um zu ſehen, kann nicht darin ſeinen Grund haben, daß Jeſus eine ſichtbare Wirkung ſeiner ausgeſtrömten Kraft zu ſehen hoffte (Mey.), ſondern ſollte die Berührende zum Geſtändniſſe bewegen. τὴν τοῦτο ποιήσασαν könnte allerdings vom Standpunkte des Schriftſtellers aus geſagt ſein (Weiß), wenn aber Marcus das Femininum wählt, während noch Lucas τίς ὁ ἁψάμενός μου; und ἥψατό μού τις ſchreibt, ſo will er jedenfalls damit das Mißverſtändniß fernhalten, als ob Jeſus nicht gewußt hätte, wer ihn berührte. Drängt man V. 30 auf eine ſtreng wörtliche Erklärung, ſo muß man auch hier dieſelbe anerkennen. — V. 33.* φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα erſchreckt und zitternd. Beide Begriffe — φόβος καὶ τρόμος — wurden gern verbunden (2 Kor. 7, 15. Eph. 6, 15; vgl. Gen. 9, 2. Ex. 15, 16 u. a.) Zum prädicativen Particip vgl. V. 27. Der Grund ihrer Furcht war nicht eine vermeintliche Geſetzesübertretung, ſondern die Beſorgniß, daß ſie durch ſinnliche Berührung und Aneignung der heilenden Wirkung ein Unrecht begangen habe und deßhalb der Wohlthat wieder verluſtig gehen könnte[2] — εἰδυῖα ὁ γέγονεν αὐτῇ. — Da ſie ſchon

---

von einem allgemeinen Geſetze, daß, wer ſich Jeſu näherte im Glauben an die ihm innewohnende Kraft oder (was dasſelbe iſt) Macht zu heilen, Heilung fand, ſo daß man ſich auch heimlich dieſelbe zu Nutzen machen konnte (Schegg; Weizſ., Bisp.) wiſſen die Evangelien nichts, da ſonſt immer ein Wort oder eine abſichtliche Berührung erwähnt wird. Hier liegt eine nach der Regel zu erklärende Ausnahme vor. Auch die δύναμιν θεραπευτικήν, ἣν εἵλκυσεν ἡ πίστις τῆς γυναικός (Euth.) kann man nicht wörtlich zugeben, ſondern bloß mit der Bemerkung: εἶπε δὲ τοῦτο πρὸς πλείονα βεβαίωσιν τοῦ μὴ ἀγνοεῖν τὴν ἁψαμένην.

[1] Victor: τίνος χάριν φησὶν ὁ σωτὴρ περὶ τῆς αἱμορροούσης, τίς μου ἥψατο; ἵνα νοήσῃς ὅτι παρ' ἐκόντος ἔλαβε τὴν σωτηρίαν, καὶ οὐ παρ' ἄκοντος. ᾔδει γὰρ τὴν ἁψαμένην· ἠθέλησε δὲ ἵνα ἐλέγξῃ αὐτὴν παρελθοῦσαν, καὶ δημοσιεύσῃ αὐτῆς τὴν πίστιν, καὶ μὴ λάθῃ δύναμις ἐνεργηθεῖσα. Tert. c. Marc. 4, 20.

* Εἰδυῖα ὃ γέγονεν ἐπ αὐτῇ (A; It. Vulg. in se) iſt zwar die ſchwierigere Lesart, kann aber doch Correctur ſein, denn γιν. ἐπί τινι kommt ſonſt in dieſem Sinne nicht vor, aber ἐπί und εἰς τινα (Gal. 3, 14. 1 Theſſ. 1, 5. Apok. 16, 2). ὃ γέγονεν αὐτῇ ℵBC D L Lachm., Tiſch., Trg. Vgl. 4, 11; 9, 21. Luc. 19, 9. Apg. 7, 40. Krüg. 48, 3. 4, 1.

[2] Orig.: ὅτι κρύφα τοῦτο πεποίηκε. Theophyl.: ἐδεδίει ἡ γυνή, ὡς κλέψασα τὴν ἴασιν. Euthym.: ἅμα μὲν καὶ διὰ τὴν δύναμιν αὐτοῦ· ἅμα δὲ καὶ διὰ τὸν νόμον, ὅτι ἀκάθαρτος οὖσα ἥψατο τοῦ καθαροῦ. Jenes nimmt Kloſt., dieſes Volkm. an.

zwölf Jahre krank gewesen war und vieles gelitten hatte, so begreift sich ihre Bestürzung bei der Wahrnehmung, daß sie entdeckt sei. Aber sie überwand alle Bedenken, verdemüthigte sich vor Jesus und sagte die ganze (volle) Wahrheit. „Das sind zwei schöne Züge im Charakter dieser Frau, die man selten in solcher Reinheit beisammen findet; zarte Gewissenhaftigkeit und rückhaltlose Offenheit, beide vereinigt machen die Wahrhaftigkeit aus" (Schegg). Freilich da sie sich einmal entdeckt wußte — ἰδοῦσα ὅτι οὐκ ἔλαθεν Luc. 8, 47 — blieb ihr nichts anderes übrig, denn sie mußte von demjenigen, welcher sie geheilt hatte, doch voraussetzen, daß er sie ohne Weiteres erkennen werde. Wenn Fritzsche zu πᾶσαν ἀλήθειαν (vgl. Thuk. 6, 87) bemerkt, quippe quod tum usurpetur, ubi causa adest non iniusta, cur mentiri posse videamur, so berücksichtigt er nur das Volk, nicht den Herrn. Die ganze Wahrheit, d. h. die Sache, wie sie sich verhielt ohne etwas zu verschweigen oder hinzuzuthun. Ebenso auch die Griechen. Da aber der ganze Vorgang bereits erzählt ist, so braucht man für das Verschweigen der Worte nicht den Mangel der Kenntniß derselben anzugeben (Klost.). — V. 34. Vgl. Matth. S. 276. ὕπαγε εἰς εἰρήνην = לְכִי לְשָׁלוֹם 1 Sam. 1, 17 oder לֵךְ לְשָׁ 2 Sam. 15, 9 u. a., LXX πορεύου, βάδιζε εἰς εἰρήνην (Luc. 7, 50. Jac. 2, 16. Apg. 16, 36). Für den Imperativ paßt εἰς, für die Präterita ἐν besser. Es ist eine gewöhnliche Entlassungsformel, dnrch welche das Weib zu den Ihrigen zurückgeschickt wird. Die dem Griechischen entnommene Erklärung (Fritzsche, Mey., Bisp. u. a.)[1]: zum Heil, zu einem fortan von aller Gefahr und Noth befreiten Wohlsein, entspricht weder der hebräischen Formel noch dem Zusammenhange. Jesus wollte damit nicht sagen, daß sie in Zukunft von aller Gefahr und Noth befreit sei, sondern entläßt sie nur als eine von der bisherigen Krankheit Geheilte (Euthym.[2], Theophyl.). Sie kann beruhigt sein, weil sie, wenn auch heimlich, so doch auf Grund ihres Glaubens die Heilung erlangt hat. So bildet εἰς εἰρήνην einen schönen Gegensatz zu φοβηθεῖσα κ. τρ.; καὶ ἴσθι κτλ. ist eine endgiltige Bestätigung der Heilung.

Die alten Exegeten rühmen den großen Glauben der Frau, welche auf das bloße Gerücht hin sich über die Schranken des Gesetzes hinwegsetzte, um bei Jesus Heilung zu suchen in der Hoffnung, daß derjenige, welcher die Krankheiten heilen kann, auch von der Verletzung des Gesetzes freisprechen könne. Die neuen Exegeten stimmen dem bei, ja finden gerade darin die Pointe der Erzählung, welche ein Gegenstück zu der 5, 40 hervortretenden Unempfänglichkeit sei (Weiß). Schegg hat sich zu Matthäus und Lucas etwas ungünstiger ausgesprochen, nimmt es aber hier zurück. Während er sie früher als Jüdin betrachtete, bezeichnet er sie jetzt, wie J. Grimm, nach Eusebius als Heidin. Allein schon bei Tertullian (c. Marc. 4, 20) wird sie als Jüdin betrachtet und weder die legendarische Erzählung des Eusebius noch innere Gründe haben die Exegeten zu einer anderen Erklärung bewogen. Daß sich eine blutflüssige Israelitin nicht unter das Volk und in ein Gedränge gewagt hätte, mag für die gewöhnlichen Verhältnisse richtig sein, aber wir haben es mit außergewöhnlichen zu thun. Die Heimlichkeit der Frau spricht auch neben

[1] Victor: Πέμπων αὐτὴν εἰς τέλος ἀγαθόν, ἐν εἰρήνῃ ἐν ᾗ κατοικεῖν λέγεται ὁ θεός.
[2] Εἰς εἰρήνην· τὴν ἀπὸ τοῦ μηκέτι πολεμεῖσθαι ὑπὸ τοῦ πάθους. Vgl. Nachträge.

der angeborenen Schamhaftigkeit noch dafür, weil ſie als geſetzlich Unreine hätte entfernt werden müſſen. Der Ruhm eines entſchiedenen Glaubens bleibt ihr doch, wenn auch die natürlichen Urſachen aufgedeckt werden.

V. 35. Zu ἔρχονται iſt das unbeſtimmte „Man" als Subject zu denken. λέγοντες iſt Prädicat. ἀπὸ τοῦ ἀρχ. = vom Synagogenvorſteher (Euthym.: τουτέστιν ἀπὸ τῆς οἰκίας τοῦ ἀρχ.). τί ἔτι σκύλλεις was beläſtigſt, beunruhigſt du noch den Meiſter?[1] Da es nämlich doch keinen Werth mehr hat, nachdem das Mädchen geſtorben iſt. Darin liegt ein Gegenſatz zum Glauben der blutflüſſigen Frau, aber dieſer ſchwache Glaube iſt verzeihlich, weil die Leute nicht für eigene Leiden Heilung zu ſuchen und noch keine Todtenerweckung geſehen hatten. — V. 36.* παρακούειν kommt im N. T. nur noch Matth. 18, 17 vor, wo es aber nicht die Bedeutung: auf etwas horchen, hören im eminenten Sinne, zu Gemüthe führen (Schegg), ſondern die von: nicht hören wollen, das Gehörte vernachläſſigen hat. So kommt es auch bei den Griechen mit dem Genitiv der Perſon oder Sache vor (Paſſ. 2, 690, 2)[2], aber nicht mit dem Accuſativ wie an unſerer Stelle. Trotzdem wird das Wort auch hier als Gegenſatz zu ὑπακούειν = unbeachtet laſſen (Mey., Kloſt., W. Grimm) oder überhören (Ew.) genommen. Aber μὴ φοβοῦ zeigt doch deutlich, daß Jeſus der Botſchaft in der That Beachtung ſchenkte, indem er von ihr Veranlaſſung nahm, dem Vater Muth einzuſprechen. Daher empfiehlt es ſich (Volkm., Weiß), auf den urſprünglichen griechiſchen Sprachgebrauch zurückzugehen, wonach es = nebenbei, gelegentlich hören oder von etwas hören heißt und den Genitiv oder Accuſativ bei ſich hat[3]. Da die Botſchaft an den Vater gerichtet war, ſo hörte ſie Jeſus nur nebenbei, aber vernachläſſigte ſie doch nicht. Der Accuſativ λόγον ſteht bei ἀκούειν, alſo wohl auch bei παρακούειν, wenn das Object des Hörens angegeben wird, nicht bloß der Laut, welcher vernommen wird. Da bei λαλούμενον aber der Artikel fehlt, ſo kann das Particip nur eine adjectiviſche Bedeutung haben: das Wort, welches oder da es ausgeſprochen wurde (Buttm. S. 259), was bei der gewöhnlichen Deutung des παρακούειν eine ziemliche Tautologie wäre. Will man den zu wenig bezeugten Artikel nicht annehmen, ſo iſt das Particip bei der urſprünglichen Bedeutung von παρ. als Erklärung aufzufaſſen, wie Jeſus das Wort nebenbei hörte: nämlich gerade, als es geſprochen wurde (vgl. V. 30). μὴ φοβοῦ wird durch μόνον πίστευε erklärt. Von der hoffnungsloſen Wirklichkeit wird er auf den hoffnungsvollen Glauben verwieſen, dem nichts verſagt wird. — V. 37.** ἀκολουθεῖν μετά τινος bezeichnet die „Geſellung" (Krüg. 48, 7, 12).

[1] Euthym.: σκύλλεις ἀντὶ τοῦ περισπᾷς, ἐνοχλεῖς. σκύλλειν ſteht Aeſch. Pers. 577 = zerzauſen, zerkratzen; Herodian 7, 3, 9; 4, 13, 8 metaphoriſch = plagen, ermüden.

* Εὐθέως iſt nach ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. zu ſtreichen. ἀκούσας (ℵ^{ca} A C D It. Vulg. Lachm.) iſt Emendation für παρακούσας (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.). Statt τὸν λόγον λαλούμενον leſen D und lat. Codd. τοῦτον τὸν λόγον, B τὸν λ. τὸν λαλ., Verbeſſerungen.

[2] Wiederholt auch in den Apokryphen. Vgl. Zahn, Acta Joannis p. 240: παρακουόντων αὐτοῦ τῶν ἐντολῶν (sc. ὑμῶν).

[3] Herod. 1, 129: φλαύρως παρακούσας τις τὴν τέχνην.

** Lies μετ' αὐτοῦ (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) für αὐτῷ (14, 51. Luc. 23, 49). Der Artikel iſt vor Πέτρον nach ℵ B C Δ Tiſch., Trg. zu ergänzen. In der Rec. nach Lucas ausgelaſſen.

κολ. kommt im N. T. nur hier mit μετά und 14, 51. Luc. 23, 49 mit
Dativ vor. Bei den Griechen ſteht es häufig = mit- oder zuſammen-
gen, d. h. hinter jemand hergehen zur Begleitung oder Geſellſchaft[1]. In-
Marcus die Zurückweiſung der Menge vor dem Eintritte in das Haus
die Gegenwart der vertrauten Jünger extra bemerkt, zeigt er, daß Jeſus
n durch die Vorbereitung auf einen außerordentlichen Vorgang hingewieſen
die Jünger abſichtlich zu Zeugen des Wunders mitgenommen hat. Als
gen für die wirkliche Todtenerweckung dienen ſie auch in der Erzählung
Marcus. — V. 38.* καί nach θόρυβον reiht an das allgemeine Lärmen
ſpeciellen Klagenden und beſonders die Weinenden u. ſ. w. an (1, 5
:9.). Bei der Coordination wäre das erſte καί ungehörig (Fritzſche) und
ρυβος von der Todtenklage zu unterſcheiden[2], alſo auf den Lärm der im
uſe Hin- und Hergehenden zu beziehen (Schegg nach V. 39). Aber eher
nte man unter θόρυβος noch an den Lärm der Inſtrumentenbläſer (αὐληταί
ιτή.) denken, wodurch das θορυβεῖσθε erklärt wird. ἀλαλάζειν = ein Kriegs-
chrei (ἀλαλή), ein lautes, verworrenes Geheul oder Geſchrei erheben. Hier
t es von der Trauerklage = יְלִיל Jer. 4, 8; 25, 34 wehklagen[3].
V. 39. εἰσελθών sc. in das Haus, d. h. in das große Empfangszimmer,
welchem ſich die Trauerleute aufhielten. — V. 40.** κατεγέλων αὐτοῦ ſie
ten ihn aus beweist, daß ſie Jeſu eine Auferweckung nicht zutrauten. Denn
gewöhnliche Haufen dachte an ein ſolches Ereigniß gar nicht. Das Aus-
en bezieht ſich ja auf καθεύδει, wie Lucas mit εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν erklärt.
er empfängliche Seelen waren es keinenfalls, weßhalb ſie auch nicht als
ugen des Wunders zugelaſſen wurden[4]. Indirect wurden ſie es doch, in-
ern ſie den wirklich eingetretenen Tod bezeugten. Daraus und aus der
cherheit, mit welcher Jeſus bei der ganzen Angelegenheit zu Werke geht
. 36), muß nothwendig geſchloſſen werden, daß ihm von Anfang an die
ſicht der Todtenerweckung feſt ſtand. Würde der Gegenſatz: οὐκ ἀπέθανε,
ἀ καθεύδει wirklich keinen Ausweg geſtatten (Olshauſen, Schleiermacher,
ander, Hahn, Weiſſe, Ewald, Schenkel, Weizſ.), ſo würde ja Jeſu ein Ur-
il über den Zuſtand des Mädchens zugeſchrieben, ehe er dasſelbe geſehen,
b das der Trauerleute als unwahr bezeichnet, die doch im Hauſe geweſen

---

[1] Mit μετά Men. in Bekk. An. p. 368. 10. Diod. 13, 62. (Paſſ. 2, 1665). Die
arten ἀκολουθῆσαι (A K Lachm.), παρακολουθῆσαι (D It. Vulg.) ſind Correcturen.

[*] Das ἔρχεται der Rec. iſt zu wenig bezeugt (L Π Verss.), ἔρχονται. Nach θόρυβον
καί zu ergänzen (ℵ A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[2] Fritzſche p. 192: Luc. Nigrin. c. 17: ἦλυθες ὄφρα ἴδῃς τὸν ἐνταῦθα θόρυβον,
οφάντας καὶ προσαγορεύσεις καὶ δεῖπνα κτλ. u. Char. 15: τὴν δὲ πληθύν, ὦ Χάρων,
ς, τοὺς πλέοντας αὐτῶν, τοὺς πολεμοῦντας, τοὺς δικαζομένους.

[3] Vgl. ὀλολύζω, ululare, heulen (Curtius S. 346). Auch bei den Römern wurde,
alb der Tod eingetreten war, die Wehklage (conclamatio) erhoben. Serv. ad
n. 6, 218. Lucan. Phars. 2, 23. Liv. 4, 40. Sen. de tr. an. 11, 7 (Marquardt
1 S. 352).

[**] Παιδίον ohne ἀναχείμενον ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; ἀναχ. und κατακ. ſind
zänzungen.

[4] Beda: quia verbum resuscitantis irridere quam credere malebant, merito
as excluduntur, utpote indigni qui potentiam resuscitantis ac resurgentis my-
rium viderent.

waren. Marcus hätte ſonſt das heimliche Verfahren (V. 37. 40) und das Verbot (V. 43) nicht beifügen und das ἐξεστ. ἐκ. μεγ. nicht erwähnen können. Der ganze Tenor der Darſtellung und alle Einzelheiten ſetzen die Auferweckung voraus, man müßte denn das οὐκ—καθεύδει aus allem Zuſammenhange losreißen und im eigentlichen Sinne gedeutet für hiſtoriſch, alles andere aber für unhiſtoriſche Erfindung nehmen. „Für die Wiſſenſchaft, der ſolche Willkür nicht möglich iſt, muß vor allem die Frage beantwortet werden, wie Jeſus gegenüber der Botſchaft vom Tode des Mädchens bei der rein innerlichen Gewißheit beharren konnte, es werde durch ihn gerettet werden“ (Kloſt. S. 119). — V. 41.* Ταλιθά (Θαβιτά D) = טְלִיתָא iſt das aramäiſche Femininum von טְלֵי das Junge (טָלֶה), das im Hebräiſchen nur im Plural (טְלָאִים) vorkommt; alſo = puella. κοῦμι = קוּמִי Imperativ von קוּם aufſtehen. σοί λέγω iſt Zuſatz des Marcus [1]. — V. 42. ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα kann nicht eine Erklärung zu κοράσιον ſein [2], denn im Orient ſind Mädchen mit zwölf Jahren bereits heiratsfähig, ſondern dient nur zur Belebung des Bildes in περιεπάτει. Sie war kein kleines Kind mehr und konnte frei umhergehen. Deſto größer war der Eindruck des Wunders, deſto größer die Freude der Eltern an ihrer Tochter (Kloſtm. nach V. 25) [3]. ἐξέστησαν ἐκστάσει μεγάλῃ = ſie entſetzten ſich in großem Entſetzen (Reiſchl) oder ſie waren außer ſich vor großem Staunen (Schegg) iſt ein Hebraismus [4]. — V. 43.** Das Verbot iſt hier ſchon durch den Ausſchluß der Menge motivirt. Doch iſt dieſe Begründung eine äußerliche. Denn es läßt ſich nicht denken, daß die Menge ſich einfach zerſtreute und um den Ausgang der Sache ſich nicht kümmerte [5]. Deßhalb fügt auch Matthäus, welcher das Verbot nicht hat, ganz richtig hinzu: und es ging die Kunde davon in jenes Land hinaus. Es iſt auch unnöthig, den Marcus wegen ſeiner Verbote zu vertheidigen. Wenn Jeſus auch mit Ausnahme der Teufelaustreibungen abſeits der Menge heilt, ſo iſt dieſe doch ſo in der Nähe, daß ſie ſich vom Erfolge überzeugen kann (7, 31 ff.), ſo daß das Verbot nichts hilft. Andererſeits kann es Marcus aber auch nicht hinzugefügt haben, um das Aufſehen „vollends recht groß und le-

---

* Statt κοῦμι (A D Δ Lachm.) leſen ℵ B C L Tiſch. κούμ, Trg. κοῦμ, doch iſt ihr i weggefallen, als ergänzt worden. Weiß accentuirt κουμί.

[1] Hier. ad Pamm. de opt. gen. interpr.: ut ἐμφατικώτερον faceret et sensum vocantis atque imperantis exprimeret. Beda.

[2] Euthym.: ἐπειδὴ παιδίον ἄνω ταύτην ἔλεγε, νῦν σαφηνίζει καὶ τὴν ἡλικίαν αὐτῆς. Fritzſche.

[3] Die ſymboliſche Deutung der zwölf Jahre der Frau von der Zeit des Heidenthums vor Chriſtus und der zwölf Jahre des Mädchens von der Zeit Iſraels von Abraham bis Chriſtus (J. Grimm) würde entweder die Angabe ihres hiſtoriſchen Werthes entkleiden oder kann nur als Anwendung gelten.

[4] Θανάτῳ ἀποθανεῖσθε Gen. 2, 17. ἰάσεται ἰάσει Jeſ. 19, 22. ἀκοῇ ἀκούσετε Matth. 13, 14. ἐπιθυμίᾳ ἐπιθυμεῖν Luc. 22, 15. (Buttm. S. 159). Aehnliche Ausdrücke gibt es aber auch im Griechiſchen: γάμῳ γεγαμηκώς, φύσει πέφυκεν u. a.

** Γνοῖ (A B D L Lachm., Tiſch., Trg.) ſtatt γνῷ (ℵ C Δ) iſt wie δῶσοῖς, δῶσοῖ als Conjunctiv, nicht als Optativ zu erklären (Fritzſche, Buttm. S. 40).

[5] Weiß ſagt: „Für die Menge ſoll es dabei bleiben, daß das Mädchen nicht todt war, ſondern ſchlief (in ihrem Sinn)“. Aber hatte die Menge nicht im Gegentheil gerade geglaubt, daß das Mädchen todt ſei?

utend erscheinen zu lassen" (Baur, Klostm.), sondern um zu zeigen, daß :sus sein Möglichstes gethan hat, um das Aufsehen zu vermeiden (Jans.). aß er aber, wenn er seinen Beruf erfüllen wollte, nicht alles verhindern nnte, versteht sich von selbst. καὶ εἶπε δοθῆναι halten die Alten (Victor, :da, Euthym., Theophyl.) für ein weiteres Zeichen der wirklichen Auferckung. Es steht analog zu περιεπάτει, um die vollständige Versetzung in n früheren Zustand anzuzeigen [1].

C. Das Ergebniß der Scheidung.

6, 1—13.

Früher verband man diese beiden Stücke mit dem Folgenden, da man rade in der Voranstellung der Verwerfung Jesu zu Nazareth den Beweis r den Beginn eines neuen Abschnittes erkannte, der entweder bis zum Beıntnisse des Petrus (8, 26) fortschreite (Baur, Hilgenf.) oder bis 9, 50 ıerseits den Wunderbeweis aus dem Wandel Jesu in Galiläa, andererseits : Vorbereitung auf den Leidensgang enthalte (Aberle) oder doch eine neue ;anderung in Galiläa darstelle (Hug, Maier). Auch neuestens hat man :nigstens 6, 9—13 mit dem Folgenden verbunden (Weiß, Stud. u. Krit. ;61 S. 669. J. Grimm, Einh. S. 548). Aber seit man die Beziehung s ganzen Abschnittes auf die Jünger mehr gewürdigt hat, wurde auch die :rbindung mit dem Vorhergehenden vorgezogen (Klost., Weiß, Keil). Die cheidung der Menge ist bereits so weit vorgeschritten, daß Jesus in seiner aterstadt öffentlich verläugnet wird. Dessen sind die Jünger Zeugen und üssen daher zur Ueberzeugung kommen, daß die Juden sich ihrer Masse ıch aus dem messianischen Reiche ausschließen. Jedenfalls kann Marcus on seinem historischen Standpunkte aus den Vorgang so benützen. Für seine eser war darin der Gang der Entwicklung vorgezeichnet. Jesus wird von :inem Volke verworfen, sein Reich kommt durch die Apostel zu den Heiden. Bereits beginnt die Probemission der Apostel, welche die Mission nach der himmelfahrt vorbereiten soll. Dieß ist das Endresultat der bisherigen Wirkamkeit — volle Unempfänglichkeit bei der gewöhnlichen Menge, Empfängchkeit und Anhänglichkeit bei den Jüngern. Somit stehen wir an dem Wendepunkte der evangelischen Geschichte, wo das Volk seinem Schicksal verallen ist und die Jünger mit der Vorbereitung zu ihrer einstigen Mission eschäftigt sind. Weil der Erfolg der letzteren später berichtet wird, so könnte ıan versucht sein, die Aussendung zum Folgenden zu beziehen, aber die Tenenz des vorhergehenden Abschnittes findet doch besser hierin ihren Abschluß. Der Abschnitt beginnt mit der Auswahl der Apostel und schließt mit der Ausndung derselben.

---

[1] Jans.: in signum autem verae et perfectae sanitatis et ambulare puellam luit, et cibum illi dari a parentibus. Grot., Fritzsche u. a.

§ 25.

Jeſus in Nazareth.

6, 1—6 (Matth. 13, 54—58. Luc. 4, 16—30).

Lucas hat die Verwerfung Jeſu in Nazareth an die Spitze der galiläiſchen Wirkſamkeit geſtellt, Matthäus an das Ende des Parabelvortrags. Ich halte beide Vorgänge für identiſch (Matth. S. 349) und die Stellung bei Lucas für eine Anticipation. Da auch Matthäus die Erzählung nur nach ihrem ſachlichen Charakter mit den Parabeln verbinden konnte, ſo iſt es wahrſcheinlich, daß Marcus die hiſtoriſche Stellung am beſten gewahrt hat.

V. 1.* Ἐκεῖθεν muß dem Zuſammenhange nach auf das Haus des Jairus bezogen werden (Mey., Weiß), da aber καὶ ἔρχεται alsbald wieder in die gewöhnliche Schilderung übergeht, ſo kann damit kein genauer Zuſammenhang angegeben ſein. Die Gegend am See (Kloſt.) oder Kapharnaum (Janſ., Fr. Luc., Fritzſche, Schegg) könnte allerdings verſtanden werden, aber ἐξῆλθον nach εἰσελθών V. 39 verlangt doch eine genauere Deutung. Auch καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ſpricht dafür, weil 5, 37 die Jünger, mit Ausnahme der drei Vertrauten, zurückblieben, alſo wieder in die Begleitung eintreten mußten. Zwar könnte dieß als ſelbſtverſtändlich erſcheinen, aber da Marcus auf die Begleitung der Jünger überall einen großen Nachdruck legt, ſo will er auch hier beſonders bemerken, daß ſie Zeugen der Scene in Nazareth geweſen ſind. Dieſes Erlebniß diente zur Vorbereitung für die Leiden und Gefahren bei ihrer Miſſionsthätigkeit. πατρίς iſt Nazareth (Matth. 2, 23. Luc. 4, 16. Joh. 1, 46. 47). Die Entfernung zwiſchen Kapharnaum und Nazareth beträgt etwa 50 Kilometer. — V. 2.** γενομένου σαββάτου als es Sabbat geworden war zeigt, daß Jeſus den Sabbat abwartete, um in der Synagoge aufzutreten. Der Artikel fehlt, weil kein beſtimmter Sabbat gemeint iſt (Buttm. S. 78, d). ἤρξατο hat nicht den Gegenſatz der verhinderten Fortſetzung (Fritzſche, Kloſt.), noch ſoll es den Beginn am Sabbate markiren (Weiß), ſondern hebt den Anfang der Thätigkeit Jeſu in ſeiner Vaterſtadt hervor (Mey., Schegg). οἱ πολλοί = die Vielen, d. h. die Mehrzahl, die Meiſten, im Gegenſatz zu Einzelnen (Matth. 24, 12. 1 Kor. 10, 33. Krüg. 50, 4, 12. Kühn. 489, d). λέγοντες leitet die Erklärung ihres Betroffenſeins ein. Der große Unterſchied gegenüber dem ſonſtigen Eindrucke des Auftretens Jeſu (2, 12) iſt theilweiſe durch die Vergleichung der Naza-

* Καὶ ἦλθεν (A Lachm.) iſt Emendation für καὶ ἔρχεται (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.).

** Διδάσκειν vor ἐν τῇ συν. ℵ B C D L Δ Tiſch., Trg., der Artikel vor πολλοί fehlt zwar nur B L, dürfte aber doch mit Tiſch., Trg. aufzunehmen ſein, da er auch ſonſt ausfiel (9, 26. 12, 37) und als unverſtändlich ausgelaſſen werden konnte. Statt δοθεῖσα αὐτῷ lies δοθ. τούτῳ (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.). Im Folgenden variiren die Lesarten ſehr. Die Rec. lieſt: ὅτι καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται. Ihr folgen Lachm., Tiſch. (A C²) mit Weglaſſung des ὅτι. Trg. folgt ihnen, nur ſetzt er für γίνονται γινόμεναι (ℵ B L Δ), Volkm. und Weiß recipiren vor δυνάμεις den Artikel αἱ (ℵ B Δ), welchen ℵ^c Δ auch vor τοιαῦται und ℵ^c L Δ nach τοιαῦται ſetzen. Dieſe Artikel ſind mit Ausnahme des erſten ergänzt und daher die Lesart: καὶ (αἱ) δυνάμεις . . . γινόμεναι vorzuziehen, welches die ſchwierigſte iſt.

rethaner zwischen einst und jetzt zu erklären. Zu πόθεν τούτῳ ταῦτα; woher ward diesem dieses? ist ἐστί oder ἐγένετο zu ergänzen. Die Copula in der dritten Person fehlt häufig, namentlich in Sentenzen und Fragen (Buttm. S. 119, 20. Win. 64, 2, 544)[1]. Die Nazarethaner wollen aber weniger wissen, woher Jesus, der keine Gelehrtenschule besucht hatte, diese Kenntniß hatte, als vielmehr ihrem Staunen Ausdruck geben, daß ein von ihnen so niedrig taxirter Mitbürger zu so großen Gaben gekommen sei. τούτῳ steht verächtlich (Luc. 5, 21; 7, 39. 49. Joh. 6, 42 u. a. Kühn. 629, 2) und erhält in V. 3 seine Erklärung, wie ταῦτα in der weiteren Frage καὶ τίς κτλ. Da der Ursprung schon mit πόθεν angezeigt ist, so kann τίς nicht gleichfalls auf denselben bezogen werden (Schegg), sondern ist von der Frage nach der Beschaffenheit, Art der Weisheit zu verstehen. Sie wundern sich über den hohen Grad der ihm verliehenen Weisheit. Der Artikel vor δοθεῖσα steht wie gewöhnlich, wenn das Particip die Stelle eines Relativsatzes vertritt (Buttm. S. 81, 3 und 253, 9), doch wird dadurch auf ein besonders bemerkenswerthes Verhältniß (is qui, quippe qui) hingedeutet und der Participialbegriff stärker hervorgehoben (Win. 20, 127). Nach der wahrscheinlichen Lesart heißt die dritte Frage: und die Kraftwirkungen sind so mächtig, wenn sie durch seine Hände geschehen, wodurch die Frage allerdings in einen Ausruf übergeht, aber auch bei den andern Lesarten muß dieser Satz der vorhergehenden Frage (mit ὅτι: daß so große Wunder geschehen oder καί) untergeordnet werden[2]. Weil im Vorhergehenden die Qualität der Lehre genannt worden ist, so muß hier die Qualität der Wunder ausgedrückt werden, was in καὶ (αἱ) δυν . . . γινόμεναι, wodurch τοιαῦται mehr hervortritt, am besten geschieht. Matthäus hat eine andere Aufeinanderfolge. Er stellt die Frage nach dem Woher für Weisheit und Wunder voran und schließt erst nach dem Zwischensatz mit πόθεν οὖν τούτῳ ταῦτα πάντα; Dadurch wird die Sache deutlicher und einfacher (Schegg, Weiß). Diese Aufeinanderfolge ist wahrscheinlicher, weil das Volk zuerst dem unmittelbaren Eindrucke der Lehre und Wunder Ausdruck verleiht und dann erst auf die Quelle reflectirt, so daß bei Marcus, wenn nicht eine künstliche Verstärkung (Kloſt.), so doch eine künstliche Anordnung vorhanden ist. Dagegen geben die Fragen 2 und 3 bei Marcus den Ausdruck der Verwunderung natürlicher. Von den Wundern Jesu hatten die Nazarethaner längst erfahren. διὰ χειρῶν ist beigefügt, weil das Auflegen der Hände oder die Berührung ein gewöhnliches äußeres Zeichen war (Apg. 5, 12; 14, 3; 19, 11; 2, 23; 7, 25; 11, 30). Der Hebraismus בְּיַד ם wird in der heiligen Schrift mit ἐν χειρί übersetzt (Gal. 3, 19). — V. 3.* ὁ τέκτων der (uns bekannte) Zimmermann. Wegen des Artikels beim Prädicat vgl. Win. 18, 7, 108. ὁ τέκτων ist bezeichnender als ὁ τοῦ τέκτονος

---

[1] Vgl. auch Krüg. 51, 7, 13 πόθεν; in dem Sinne unseres: wie sollte er dazu kommen?

[2] Euthym.: ἐλλειπτικόν ἐστιν. ἐλλείπει γὰρ τὸ πόθεν· οἷον, καὶ πόθεν δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν γίνονται;

* Vor Μαρίας ist der Artikel zu ergänzen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.); statt ἀδελφὸς δέ lies καὶ ἀδελφός (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Das Ἰωσῆ der Rec. (A C) und Ἰωσήφ (ℵ It. Vulg.; aus Matth.) ist nach B D L Δ in Ἰωσῆτος umzuwandeln.

υἱός des Matthäus, weil der Gegenſatz der früheren Stellung beſſer markirt wird (Kloſt.). Eine Abſchwächung gegenüber Matthäus (Baur) wäre nur von dogmatiſchen Vorausſetzungen aus anzunehmen, die hier fern liegen, denn im Munde der Nazarethaner ſollen beide Aeußerungen verächtlich ſein und von ihrem Standpunkte aus iſt auch ὁ τοῦ τέκτονος υἱός ſelbſtverſtändlich[1]. Hätte Matthäus aus Reflexion neben der Mutter den Vater nennen wollen (Weiß), ſo hätte er dem Namen der Mutter auch den des Vaters zur Seite ſtellen müſſen. Aus der beſtimmten Faſſung des Marcus geht hervor, daß Jeſus das Handwerk ſeines Nährvaters gelernt hatte. Das kann aber nicht auf die Sitte der Rabbinen zurückgeführt werden (Schöttg. 1, 244[2]. 2, 898), weil Jeſus in keine Schule ging, ſondern auf die Gewohnheit in der Familie[3]. Die Nichterwähnung des Joſeph hat vielleicht in dem früh erfolgten Tode deſſelben ihren Grund (Ew., Kloſt., Weiß, Grimm u. a.), da mit ὧδε auf die in Nazareth anweſenden Verwandten hingewieſen wird. Die Parallele bei Lucas würde ſich, wenn man die Identität beider Erzählungen annimmt[4], aus einer Reminiscenz aus ſeiner Kindheitsgeſchichte erklären. Juſtin ſagt, daß Jeſus Pflüge und Joche verfertigt habe[5]. Ueber die Brüder Jeſu ſ. Matth. S. 336. Der Genitiv Ἰωσῆτος hier und 15, 40. 47 von Ἰωσῆς iſt eine ungewöhnliche Flexion für Ἰωσῆ (Buttm. S. 17, 11; 18, 14. Win. 10, 1, 65). Zu vergleichen ſind etwa ἐσθής, ῆτος; Θαλῆς, Θάλεω, Θαλοῦ, bei Dichtern Θάλητος (Call. fr. 94. 96. Diog. 1, 34. 39); Κράτης, ητος; Χρέμης, ητος, weßhalb Erasmus auch Ἰώσητος accentuirt[6]. εἶναι πρός τινα bei jemanden ſein, wohnen (9, 19; 14, 49. Buttm. S. 292. Fritzſche S. 202). Die Bedeutung des Accuſativ iſt verwiſcht und man braucht πρός nicht vom (geiſtigen) Anſchluſſe (Win. 49, 378. Weiß) zu deuten. Ob die Aufzählung bei Matthäus dem Alter folgt und hier Judas als Apoſtel dem älteren Simon vorangeſtellt worden iſt (Schegg), iſt nicht auszumachen. Judas und Jacobus gehören zu den Apoſteln. Simon war der ſpätere Biſchof von Jeruſalem, der Nachfolger ſeines Bruders Jacobus (Euſ. h. e. 3, 11, 2. Einleitung S. 244 Anm. 2. Theol. Quartalſchr. 1880 S. 455). In dem εἶναι ὧδε in Betreff der Schweſtern könnte eine Andeutung dafür gefunden werden, daß nur noch die Schweſtern in Nazareth wohnten (Weiß). Schegg ſchließt daraus,

[1] Ebenſo wenig iſt ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας gegenüber Lucas: υἱὸς Ἰωσήφ (4, 22) aus dogmatiſcher Tendenz (Baur, Hilgf., Schwegler, Holtzm., Wittichen) entſprungen. An ſolchen Reden der Nazarethaner konnte kein Evangeliſt Anſtoß nehmen.

[2] Notus est in pandectis R. Isaac נגרא faber, et alius R. Jochanan בר נגרא filius fabri cf. Sanh. f. 96, 1: melior est sententia fabri, quam filii fabri.

[3] Lightf. p. 616: inter alia a patre praestanda filio hoc unum erat, ut eum educaret in aliqua arte aut opificio. Tosapht in Kidd. c. 1 et 4.

[4] Auch Schegg kehrt 1, 167 zu dieſer Anſicht der Alten zurück. Vgl. Matth. S. 349.

[5] Dial. c. Tr. c. 88 p. 316 C: ταῦτα γὰρ τὰ τεκτονικὰ ἔργα εἰργάζετο ἐν ἀνθρώποις ὤν, ἄροτρα καὶ ζυγά, διὰ τούτων καὶ τὰ τῆς δικαιοσύνης σύμβολα διδάσκων καὶ ἐνεργῆ βίον. Evang. Thomae c. 13. Orig. c. Cels. 6, 36. Theodoret h. e. 3, 23 (vgl. Matth. S. 350). Uebrigens erwidert Origenes dem Celſus: ὅτι οὐδαμῶς τῶν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις φερομένων εὐαγγελίων τέκτων αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς ἀναγέγραπται. Er las alſo auch bei Marcus τοῦ τέκτονος ὁ υἱός (cf. Tiſch. ad l.).

[6] Delitzſch l. c. S. 409 erklärt dieſe Accentuation gleichfalls für berechtigt, führt aber Ἰωσῆς auf יוסי, verkürzt aus יוסף zurück.

„daß die ganze Familie Jeſu, ſobald er ſich in Kapharnaum niederließ, dorthin überſiedelte und nur die in Nazareth verheiratheten Schweſtern zurückblieben.“ Aehnlich ſchon Grotius.

V. 4.* Συγγενεῖς wird bei den Griechen auch mit οἰκεῖοι verbunden (Plat. rep. 2, 378 C.), jenes ſind die Blutsverwandten, dieſes die Verſchwägerten[1]. Ob Marcus mit der Erwähnung der Verwandten auf 3, 21 verweiſe (Baur, Weiß, Schegg), iſt zweifelhaft. Nach unſerer Erklärung wäre eher an 3, 31 zu denken. Da προφήτης generiſch gebraucht iſt, ſo kann daraus nicht gefolgert werden, daß ſich Jeſus damals noch nicht für den Meſſias gehalten habe (Schenkel). Auch die Berufung auf Moſes (Deuter. 18, 15. Beda) iſt unnöthig. — V. 5 f.** Marcus ſteigert das οὐκ ἐποίησεν durch οὐκ ἐδύνατο und fügt in V. 6 noch den Grund hinzu. Die Wunderwirkſamkeit ſetzt eine gläubige Aufnahme voraus[2], die bei den Nazarethanern zu erwarten geweſen wäre. Denn ungeachtet des angeführten Sprichwortes heißt es doch wie Matth. 8, 10 über den Glauben des Hauptmanns[3]: er ſtaunte (ἐθαύμασε Tiſch. nach ℵ B). Sie hatten durch das 30jährige Zuſammenleben mit Jeſus jedenfalls Gelegenheit gehabt, trotz des verborgenen Lebens in Jeſus etwas mehr als einen gewöhnlichen Menſchen zu erkennen. ἐθεράπευσε iſt ohne Object, wird aber durch ὀλ. ἀρρ. τὰς χ. ἐπιθείς näher beſtimmt. εἰ μή nach Negationen ohne Prädicat = außer iſt im N. T. ganz gewöhnlich (Buttm. S. 308. Winer 55, 2, 445). θαυμάζειν διά τι nur hier und vielleicht Joh. 7, 21[4]. Die Unterſcheidung zwiſchen Object und Urſache (Meyer, Schegg) iſt überflüſſig, da die Urſache im Object liegt (Weiß). Ein nonsens iſt aber die Erklärung: mirabatur eorum fiduciae inopiam nicht (gegen Fritzſche), denn V. 4 ſoll doch nicht ſagen, daß es Jeſus gar nicht anders erwartet habe, ſondern nur eine Erklärung der auffallenden Thatſache geben. Jedenfalls iſt dieſe Erklärung dem Gewaltacte Fritzſche's vorzuziehen[5].

---

* Ἔλεγεν δέ iſt Emendation; καὶ ἐλ. ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; ſtatt συγγενέσιν leſen B* D² L Δ Tiſch., Trg. συγγενεῦσιν, als ob das Nomen συγγενεύς lautete (Buttm. S. 22). συγγενεῦσιν iſt nur als Variante zu 1 Macc. 10, 89 nachzuweiſen.

[1] Ammon.: συγγενεῖς οἱ ὄντες ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, οἰκεῖοι δὲ οἱ κατ' ἐπιγαμίαν ἐπιμιχθέντες τῷ οἴκῳ. Dagegen Euthym. zu Matth. 13, 57: ἐν δὲ τοῖς συγγενέσι, διὰ τοὺς ὑπωσδήποτε συγγενεῖς αὐτοῦ· ἐν δὲ τῇ οἰκίᾳ, διὰ μόνους τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ· πάντες γὰρ αὐτοῦ κατεφρόνουν· οἱ μὲν ὡς συμπατριώτου, οἱ δὲ ὡς συγγενοῦς, οἱ δὲ ὡς ἀδελφοῦ.

** Ἠδύνατο ℵ B² D Δ Lachm.; ἐδύνατο A B C* L Tiſch., Trg. Für οὐδεμ. δυν. ποιησ. lies ποιῆσαι οὐδεμ. δυν. (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[2] Victor: ἐπειδὴ γὰρ τοῦ συναμφοτέρου χρεία πρὸς τὰς ἰάσεις καὶ τῆς τῶν θεραπευομένων πίστεως καὶ τῆς τοῦ θεραπεύοντος δυνάμεως, οὐκ ἐνεδέχετο τὸ ἕτερον, τοῦ συζύγου ἐλλείποντος· οὐκ οἶδα δὲ εἰ μὴ καὶ τοῦτο τῷ εὐλόγῳ προσθετέον· οὐ γὰρ εὔλογος ἴασις τοῖς βλαβησομένοις ἐξ ἀπιστίας. Euthym. Den letzten Punkt betonen auch Hieronymus und Beda.

[3] Dieſe Parallele zieht ſchon Beda z. St.

[4] Dagegen Iſocr. p. 52 D. Aelian v. h. 12, 6. 14, 36.

[5] Er adoptirt nach 28. 253. ff.² die Lesart ἐθαύμαζον und interpretirt: et mirabantur propter suam fiduciae inopiam = et Nazarethani, qua laborabant fiduciae inopiam, mirabantur (nempe Jesum, qui praeclare docuerat v. 2).

§ 26.

Die Ausſendung der Jünger.

6, 6 b—13 (Matth. 10, 1. 7—11. 14. 15. Luc. 9, 1. 3—5).

Die zweite Hälfte des V. 6 leitet die Erzählung über die Ausſendung der Apoſtel ein und erinnert ſehr an Matth. 9, 35. Da aber Marcus nicht wie Matthäus die Wirkſamkeit der Apoſtel unter den Juden beſchreiben will, ſondern die Einübung derſelben für ihren ſpäteren Beruf im Auge hat, ſo ergab ſich für ihn ſowohl die Stellung als Darſtellung dieſer Begebenheit von ſelbſt. Jetzt nachdem die Nazarethaner in ihrem eigenen Unglauben zugleich ein Bild des ganzen Volkes gezeigt hatten, war es ganz am Platze, daß die Jünger für die Uebertragung des Evangeliums zu andern Völkern vorbereitet wurden. Deßhalb mußten die auf judenchriſtliche Leſer berechneten Stellen in der Inſtructionsrede weggelaſſen und die Rede überhaupt auf das Nothwendigſte beſchränkt werden. Wie die Apoſtelcreation der Oppoſition der Phariſäer gegenüberſteht, ſo verhält ſich die Apoſtelausſendung zum ganzen Volke. Lucas hat die Ausſendung in demſelben Zuſammenhange, da er unmittelbar nachher, wenn auch nicht die Enthauptung des Täufers, ſo doch die Stellung des Herodes zu den Gerüchten über den Herrn referirt und vorher zwar die Verwerfung zu Nazareth übergehen mußte, aber doch die Auferweckung der Tochter des Jairus berichtet.

V. 6 b. Περιάγειν c. Accuſ. vgl. Matth. 9, 35 (S. 280). Der Ausdruck: und er zog umher iſt ſo allgemein, daß nicht eine ſpecielle Veranlaſſung wie die Aufnahme in Nazareth (Meyer, Volkm.) oder eine beſondere Abſicht wie die Ausſendung der Apoſtel (Hilgfld.), ſondern nur die Vorliebe des Evangeliſten die Schilderung des Wanderlebens veranlaßt haben kann (1, 38. 39). Matthäus hat dieß allerdings zu einer Motivirung der Apoſtelausſendung benützt; da er aber derſelben eine viel größere Bedeutung beilegte, ſo mußte er ſie auch durch den elenden Zuſtand des Volkes begründen. Zu κύκλῳ vgl. 3, 34. Es iſt hier mit περιῆγε zu verbinden[1]. Er zog in den Dörfern rings umher, nicht: er zog in den anliegenden Dörfern herum. Marcus erwähnt nur die Dörfer (Matth. 9, 35: τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας) wie er auch 1, 38 κωμοπόλεις ſchreibt. Schon wegen dieſer Parallele kann der Ausdruck nicht excluſiv genommen werden. Er wollte die Fürſorge Jeſu für das gewöhnliche Volk und das Vermeiden des Strebens nach Gunſt und Herrſchaft bei den beſſeren Klaſſen andeuten. — V. 7. ἤρξατο ſoll den Zeitpunkt hervorheben, in welchem die für die Verbreitung des Reiches unter den Heiden beſtimmten Apoſtel ihre Thätigkeit begonnen haben. Eine Beziehung auf wiederholte Ausſendungen (Weiß, Schegg, Kloſt.) iſt nicht anzunehmen, weil wir von ſolchen nichts wiſſen, aber die Fortſetzung ihres künftigen Berufes (Weiß) oder die Ausſendung zu demſelben (Volkm., Meyer) iſt damit angedeutet. δύο δύο zu zwei und zwei, paarweiſe, iſt eine hebräiſche Wendung (Gen. 7, 9. Geſen. Gramm. 19. A. § 120, 5). Die Griechen gebrauchen

[1] Plat. Lach. p. 183 B: κύκλῳ περιέρχεται. Eutyphr. 19: κύκλῳ περιιόντας.

dafür κατά oder ἀνά (D: ἀνά δύο Luc. 10, 1), doch kommt Aehnliches auch bei Dichtern vor (Winer 37, 3, 234). Der distributive Ausdruck erklärt auch das Imperfect ἐδίδου. Nachdem schon 3, 15 bemerkt worden ist, daß Jesus sie auserwählt habe, damit sie Macht haben über unreine Geister, wird jetzt die wirkliche Mittheilung der Macht berichtet, die ihnen so wie sie zu je zwei ausgesandt wurden, verliehen worden ist (Kloſt.). Warum sie Jesus paarweise aussandte, beantwortet sich kaum aus Deuter. 19, 15, sondern aus dem Zwecke, der auch in der Instruction hervortritt, den Jüngern Muth und Vertrauen einzuflößen. Auch von den Rabbinen wurde die Zweizahl bevorzugt[1] (Matth. 11, 2). — V. 8.* Ueber die Differenz mit Matthäus s. S. 289 f. Matthäus und Lucas betrachten die Stellung der Apostel als Prediger des Evangeliums überhaupt und stellen deßhalb das Gebot der Entsagung in den Vordergrund. Marcus geht von der unmittelbaren Vorbereitung für die kurze Reise aus, welche die zur Reise absolut nothwendigen Requisiten verlangt. Daraus geht hervor, daß die Evangelisten die Rede Jesu nach den Bedürfnissen ihrer Leser und ihrer eigenen, durch die Zeitverhältnisse bedingten Anschauung abgeändert haben. Die strengere Auffassung des Matthäus und Lucas dürfte aber ursprünglicher sein[2], weil sie der ersten, auf ein kleines Gebiet sich erstreckenden Aussendung mehr entspricht und das Gebot der Entsagung den Gegensatz zu den jüdischen Erwartungen besser hervorhebt. Die Construction ist sehr auffallend und ein Muster einer oratio variata, wie sich sonst keines mehr nachweisen läßt[3]. Denn es sind 3 Constructionen mit einander verbunden; zuerst ἵνα, wie es nach Verben des Befehlens gewöhnlich ist (Buttm. S. 204), dann der Accusativ ὑποδεδεμένους σανδ., zu welchem entweder ein Infinitiv zu ergänzen (Grot.) oder eine vorausgegangene Infinitivconstruction vorauszusetzen ist, und endlich geht die Construction in die directe Rede über: μὴ ἐνδύσησθε (Buttm. S. 329). Nach Ergänzung der Ellipse bei ὑποδ. würde der Satz lauten: ἀλλ' ὑποδ. σανδάλια (πορεύεσθαι) καὶ μὴ ἐνδύσασθαι (Winer 63, 1, 538) oder wenn man die ganze Construction gleichmäßig machen will: μηδὲν αἴρειν . . ἀλλὰ πορεύεσθαι κτλ. εἰ μὴ ῥάβδον μόνον = außer nur einen Stab. Die Uebersetzung: außer etwa einen Stab (Victor[4], Ebrard) ist nur ein Nothbehelf zur äußerlichen

---

[1] Die Stellen bei Schöttgen S. 89 beziehen sich aber nur auf die Jüngerbegleitung.

* Statt μὴ πήραν, μὴ ἄρτον ist μὴ ἀρ., μὴ π. zu lesen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[2] Nach Schabbaoth f. 114 a hatte für einen Jünger der Weisen, der seine eigenen Angelegenheiten den göttlichen hintansetzte, seine Stadt zu sorgen (Wünsche S. 389). Derselben Quelle zufolge hatten die Rabbinen gewöhnlich wahrscheinlich zwei Röcke, einen Oberrock (מעיל) und einen Unterrock (כתונת). Nach Midraich Ruth r. Par. 2. z. c. 3, 3 muß Jeder zwei Anzüge haben, einen für die Wochentage und einen für den Sabbath. Auch findet es R. Jochanan für den Gelehrten unanständig, in geflickten Schuhen auszugehen.

[3] Die Griechen haben zum Zwecke der variatio nur den Wechsel zwischen der oratio obliqua und directa (Kühn. 850).

[4] Ὁ δὲ Μάρκος ῥάβδον δοκεῖ ἐπιτρέπειν αὐτοὺς λαμβάνειν καὶ ὑποδεδέσθαι σανδάλια· ἀλλὰ τὸ μὲν τῆς ῥάβδου ἴσως μετὰ συγχώρησιν φαίη τις ἂν λέγεσθαι, τῷ προσθεῖναι „εἰ μὴ ῥάβδον μόνην", οὐδὲν γάρ φησι βούλομαι ὑμᾶς ἐπιφέρεσθαι, εἰ μή τι ἄρα ῥάβδον μόνην. Die Lateiner folgen der allegorischen Erklärung des Augustinus (de cons. 2, 30, 71—74), wonach virga in verschiedenem Sinne zu deuten sei. Jesus befehle den Jüngern, nichts

Ausgleichung. Die Unterſcheidung zwiſchen Stab zum Gehen und als Schutzmittel gegen etwaige Angriffe (Erasm., Janſen, Holtzm.) iſt gegen den Zuſammenhang, welcher nur auf die Vorbereitung und Ausrüſtung weist. Auch die bei ὑποδ. angehende Ausgleichung von Schuhen im Vorrath (Grot.) iſt hier unſtatthaft. Man nimmt doch keinen Stock im Vorrath mit. αἴρειν = nehmen, um es mit ſich zu tragen (Luc. 9, 3; 22, 36. 1 Macc. 4, 30). Die Griechen ſetzen dafür das Medium (Krüg. 52, 10, 1), während αἴρεσθαι = nehmen, um es einem anderen aufzulegen, bedeutet (Kühn. 396, β). — V. 9. Auf die negative Antitheſe, welche das Verbot des Reiſevorrathes anſchaulich erläutert, folgt die Schilderung des Reiſeaufzuges. ὑποδ. σανδ. ſiehe Matth. S. 289. Es iſt weder eine Correctur zu Matthäus (Bl., Holtzm.) noch eine Erklärung desſelben, inſofern ſie ſich mit den einfachen Sandalen begnügen und keinen calceolus (ὑπόδημα κοῦλον), welcher Oberleder hatte, mitnehmen ſollen (Aug., Janſen, Meyer, Weiß). Wie Matthäus aufzufaſſen iſt, zeigt Lucas mit ſeinem βαστάζετε. Am einfachſten löst Victor die Schwierigkeit, indem er nach einer grammatiſchen Figur (κατὰ κοινοῦ sc. σχῆμα), in welcher ein Wort aus dem Vorhergehenden ergänzt werden muß, μηδέ vor ὑποδ. wiederholt [1].

V. 10 f.* Nun gibt Jeſus die Anweiſung über das Verhalten an Ort und Stelle. ἐκεῖ geht auf das Haus, ἐκεῖθεν auf den Ort, der in ὅπου angedeutet iſt. Matth. 10, 11 genauer: εἰς ἣν ἂν πόλιν . . εἰσέλθητε [2]. Marcus hat von dieſen Unterweiſungen vornämlich die über die ſchlechte Aufnahme erwähnt, weil ſie den Jüngern eine Vorbedeutung für ihren ſpäteren Beruf werden mußte. Sie ſind nur auf den Schutz Gottes angewieſen, werden dieſen aber auch immer erhalten. μηδὲ ἀκούσωσιν iſt anakoluthiſch, wie wenn ἐάν vorausgegangen wäre. Subject ſind die Bewohner des τόπος, woraus auch die Lesart ὅσοι ἄν entſtanden iſt. ἀκούειν τινός = einen anhören, auf einen hören (Matth. 2, 9. Marc. 6, 20; 7, 14 u. a. Buttm. S. 145.

---

mitzunehmen, nicht einmal einen Stab, d. h. außer der apoſtoliſchen Vollmacht nicht einmal das Nothwendigſte. Erasmus hält es für beſſer „tropum in omnibus accipere". Sonſt wäre es auch ſpäter nicht als erlaubt zu betrachten. Jeſus habe wollen, „suos apostolos in legatione evangelica liberos et expeditos esse ab omni sollicitudine, quae torquet alios peregrinationem inituros". Will man aber die Abhängigkeit bei Matthäus dadurch nachweiſen, daß er, weil ihm nur im Allgemeinen vorſchwebt, daß bei Marcus auch von einem Stabe die Rede war, auch dieſen verboten ſein läßt (Weiß), ſo imputirt man ihm doch eine Flüchtigkeit in der Benützung ſeiner Quellen, welche mit der ſonſt behaupteten Reflexion desſelben ſeltſam contraſtirt.

[1] Ἀλλὰ μηδὲ ὑποδεδέσθαι σανδάλια, μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας. κατὰ κοινοῦ γὰρ εἰρῆσθαι νομίζειν δεῖ τὸ „μηδέ". τούτοις γὰρ συνάδει τὰ λεχθέντα πρὸς τῷ πέμπει κατὰ τὸν Λουκᾶν.

* Lies ὃς ἂν τόπος μὴ δέξηται (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) für ὅσοι ἂν μὴ δέξωνται (A C² D It. Vulg. Lachm.); C* ὃς ἂν μὴ δέξηται. ἀμὴν . . . ἐκείνῃ (A) iſt zu ſtreichen.

[2] Den Grund, warum Jeſus ſeine Jünger nicht in die Synagogen zu gehen beauftragt, erkennt Keim (2, 328) darin, daß er für ſeine ſchüchternen, ängſtlichen und wenig ſchriftgelehrt geſchulten Neulinge den Auftritt in den Häuſern leichter und vollziehbarer fand, als den in der großen Oeffentlichkeit und in den geheiligten gottesdienſtlichen Räumen. Mit Renan hebt er hervor, daß der Weg der Gaſtfreundſchaft das Hauptmittel der Verbreitung noch heute im Orient iſt. Folgt aber aus der Nichterwähnung der Synagogen, daß ſie nicht in denſelben auftraten?

Kühn. 528, Anm. 4). εἰς μαρτύριον αὐτοῖς zum Zeugniß für sie, d. h. daß sie das Abschütteln des Staubes als eine für sie bedeutungsvolle (verhängnißvolle) symbolische Handlung ansehen. Dasselbe deutete an, daß man mit den Leuten nichts mehr zu thun haben wollte[1]. Da aber diese Handlung bloß bei den Juden gegenüber den Heiden eine Bedeutung hatte (Matth. S. 292), so ist damit zugleich ausgesprochen, daß dieselben keinen Theil am Messiasreich haben werden (Schegg, Klost.). Apg. 13, 51 (18, 6) haben auch Paulus und seine Begleiter diese Ceremonie angewandt, im zweiten Falle sind nur die Kleider statt der Füße genannt, weil die Scene in einer Synagoge spielt, vor welcher man wie vor dem Tempel die Schuhe abgelegt hatte. Lucas hat mit ἐπ' αὐτούς das αὐτοῖς näher erklärt (Matth. 10, 18. S. 295)[2].

V. 12 f.* Der Aorist nimmt die Erzählung wieder auf, die aber schnell wieder von der Schilderung in den Imperfecten unterbrochen wird. κηρύσσειν bezieht sich wie beim Täufer (1, 4) und der ersten Predigt des Herrn (1, 14) auf die Bußpredigt. ἵνα drückt deßhalb nicht die Absicht, sondern den Inhalt der Predigt aus (W. Grimm p. 211, II, 2, b. Buttm. 206). Das Austreiben der Dämonen ist zuerst erwähnt, weil V. 7 (3, 14) die dazu ertheilte Vollmacht extra hervorgehoben ist und im Marcusevangelium dieser Beweis der Herrschaft über die gottfeindliche Dämonenwelt besonders berücksichtigt wird (1, 23). Aber auch bei dem mehr zurücktretenden Krankenheilen berichtet Marcus einen neuen Zug, das Salben mit Oel. Als Universalheilmittel galt dasselbe nicht, sonst müßte es öfter genannt werden[3]. Marcus kann in diesem Zusammenhange gar nicht an ein natürliches Heilmittel denken, wenn auch das Oel an sich als Heil- oder vielmehr Stärkungsmittel gegolten hat. Bei den Aposteln sollte es nur ein äußeres Zeichen sein, durch welches unter Gebet die Gnade der Heilung vermittelt wurde. Das Oel hat in seinen natürlichen Eigenschaften eine symbolische Bedeutung für die wunderbare Heilung. Das Krankenöl wird nur noch Jac. 5, 14 erwähnt, woraus man mit Unrecht geschlossen hat, daß hier eine spätere Einrichtung in die apostolische Zeit zurückverlegt werde (Baur). Vielmehr ist der umgekehrte Schluß berechtigt, daß diese Einrichtung urapostolisch ist (Weiß). Dieß um so mehr, da heutzutage nicht nur die Echtheit des Jacobusbriefes eifrig vertheidigt, sondern sogar seine sehr frühzeitige Abfassung behauptet wird[4]. Ob aber die Einsetzung des Sacramentes der letzten Oelung schon bei dieser Aussen-

---

[1] Im Gegensatze zum sich Niederwerfen vor Jemand in den Staub als ein Beweis der Ehrfurcht (Aboth 1, 4) ist das Abschütteln des Staubes von den Füßen ein Zeichen des Abscheues (Wünsche S. 390).

[2] Eigenthümlich ist die Symbolik des Victor: σύμβολον ὄντα (τὸν κονιορτὸν) τῆς ὁδοιπορίας ἡν ὑπέμενον ὑπὲρ αὐτῶν, ἤτοι ὡς τῶν ἁμαρτιῶν αὐτῶν ὁ κονιορτὸς εἰς αὐτοὺς ἐπανέλθοι.

* Ἐκήρυσσον ist nach dem folgenden Imperfecte conformirt, ἐκήρυξαν ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.

[3] M. Schabb. 14, 4. Dio C. 53, 29. Curt. 9, 10, 1 werden für die Verwendung desselben zum Salben kranker Glieder, Jes. 1, 6. Luc. 10, 34 zum Begießen der Wunden, Jos. Antt. 17, 6, 5. B. J. 1, 33, 5. Plin. 15, 7. Colum. 7, 5, 18 zu Oelbädern angeführt. Vgl. Lightf. p. 304. Schöttg. 1, 1033. Win. R.-W. 2, 170. 358.

[4] Vgl. meinen Aufsatz: Jakobus und Paulus, Theol. Quartalschr. 1880 S. 3—46. 247—288.

dung ſtattgefunden hat und unſere Stelle Jac. 5, 14 gleichzuſtellen iſt (Beda[1], Oekum., Euthym., Theophyl., Lyr., Erasm., Mald.[2], Fr. Luc.), muß bezweifelt werden (Janſen s. u. j., Eſtius, a Lap. u. a. nach Trident. Sess. 14 de sacros. extr. unct. c. 1). Deſſen ohngeachtet aber ſtand die Salbung in Beziehung zum heiligen Sacramente der Oelung. Da es nämlich der Zweck der Jüngerausſendung war, die Jünger auf ihren künftigen Beruf vorzubereiten, ſo mußten ſie auch gewöhnt werden, die von Chriſtus eingeſetzten Heilmittel zu ſpenden. Mit dem Sacramente ſelbſt konnten ſie aber noch nicht bekannt gemacht werden, weil ſie noch nicht zur Reife gekommen und die Spendung der Sacramente die Verwirklichung des Reiches und die Geiſtesſendung vorausſetzt. Die Wahl des Oeles für die vorbereitende Handlung ſollte zugleich die Stärkung und Kräftigung des Glaubens und Vertrauens ſymboliſiren und wie alle Ceremonien auf das Gemüth einwirken. Dieſe Beziehung der Salbung mit Oel beſpricht ſchon der Verfaſſer der Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos[3]. Den Vätern iſt das Oel ein Mittel zur Stärkung, Erheiterung, Erleuchtung, Heilung. Im Kulte verſinnbildet es die Barmherzigkeit Gottes, die Heilung der Krankheiten und die Erleuchtung des Herzens[4]. Die Väter unterſcheiden nicht genau zwiſchen der Krankenheilung durch Oel und dem Sacramente der Oelung, ſeit dem fünften Jahrhundert geſchieht aber auch dieſes (Innocenz I. ep. ad Decent. c. 8, Cäſarius). Die Proteſtanten erklären dieſe Heilungen durch die natürliche Kraft des Oeles (Paul., Weiſſe) oder deuten die Anwendung des Oeles ſymboliſch (Beza, Grot., Fritzſche, Weizſ.) oder als religiöſe Weihe (Bl.) und Einweihung zum Chriſtenthum (Volkm.) oder wie die Benützung des Speichels von Seiten Jeſu (7, 33; 8, 23. Joh. 9, 6) als Leiter der übernatürlichen Heilkraft, ſo daß der Glaube die causa apprehendens, die Wunderkraft die causa efficiens, das Oel aber das Medians war (Meyer)[5]. Aus allem

---

[1] Nicht ganz ſicher, denn er führt zuerſt Jac. 5, 14 an und fährt dann fort: unde patet ab ipsis apostolis hunc sanctae ecclesiae morem esse traditum, ut energumeni, vel alii quilibet aegroti ungantur oleo, pontificali benedictione consecrato. Beſtimmt drückt er ſich zu Jac. 5, 14 aus, fügt aber bei: nec solum presbyteris, sed, ut Innocentius papa scribit, etiam omnibus christianis uti licet eodem oleo in sua aut suorum necessitate ungendo, quod tamen oleum, non nisi ab episcopis licet confici. Vgl. dazu Oswald, Sacramentenlehre 3. A. 1870, 2 S. 268 f.

[2] Es iſt alſo unrichtig, wenn Reiſchl den Maldonat in Gegenſatz zu älteren Theologen ſtellt und dieſen die Erklärung des Concils von Trient beilegt.

[3] Quaest. 14: τοῦ αἱρετικοῦ ἐπὶ τὴν ὀρθοδοξίαν ἐρχομένου τὸ σφάλμα διορθοῦται τῇ μὲν κακοδοξίας τῇ μεταθέσει τοῦ φρονήματος, τοῦ δὲ βαπτίσματος τῇ ἐπιχρίσει τοῦ ἁγίου μύρου, τῆς δὲ χειροτονίας τῇ χειροθεσίᾳ· καὶ οὐδὲν τῶν πάλαι μένει ἄλυτον. Otto opp. Justini III, 2, 1848 p. 20. Pſeudo-Hier.: et cum ungebant oleo aegros infirmitatem fidei virtute corroborabant.

[4] Victor: τὸ δὲ ἤλειφον ἐλαίῳ μόνος ἔφη ὁ Μάρκος ᾧ καὶ Ἰάκωβος ἐν τῇ καθολικῇ τὸ ὅμοια λέγει . . . τὸ ἔλαιον καὶ κόπους ἰᾶται, καὶ φωτὸς αἴτιον καὶ ἱλαρότητος ὑπάρχει· σημαίνει οὖν τὸ ἀλειφόμενον ἔλαιον καὶ τὸ παρὰ τοῦ θεοῦ ἔλεον, καὶ τὴν ἴασιν τοῦ νοήματος καὶ τῆς καρδίας τὸν φωτισμόν· ὅτι γὰρ ἡ εὐχὴ τὸ πᾶν ἐνήργει, παντί που δῆλον· τὸ δὲ ἔλαιον, ὥς γε οἶμαι, σύμβολον τούτων ὑπάρχει. Euthym., Theophyl.

[5] „Einfacher ſieht man darin das natürliche Mittel, welches auf das Gebet der Jünger, das nach Jac. 5, 14 hinzugedacht werden muß, den Kranken (ἄῤῥωστοι wie V. 5) die göttliche Wunderhilfe vermittelt. Mit der unctio extrema hat unſere Stelle nichts

t hervor, daß das Oel ein äußeres Zeichen zur Veranschaulichung der den osteln verliehenen Wunderkraft war. Die innere, geistige Wirkung (Sün- vergebung) tritt aber erst im Jacobusbriefe hinzu.

III. Das Wanderleben Jesu in Galiläa.

6, 14 — 9, 50.

Mit der Aussendung der Jünger hat das Wanderleben Jesu seinen hepunkt erreicht. Jesus geht hinaus in die Einsamkeit, hinüber über den e, ja überschreitet die Grenzen Galiläa's und reist in weitem Bogen über s Gebiet von Tyrus durch Sidon nach der Dekapolis, um wieder an das iläische Meer zurückzukommen. Er zieht sich mit seinen Jüngern nach Cä- ea Philippi zurück und erst spät (9, 33) kommt er wieder nach Kaphar- um und auch dann hält er sich von der Menge fern, um die Jünger zu terweisen, bevor er mit ihnen nach Jerusalem zieht. Dieses unruhige Wan- leben zeigt, daß Jesus die Hoffnung aufgegeben hatte, an einem Orte eine ibende Gemeinde zu gründen. Vielmehr wollte er die Apostel daran döhnen, durch unausgesetzte Wanderungen das Evangelium unter alle lker hinauszutragen. Sie wurden für ihren Beruf eingeübt, in der Er- ntniß befördert, auf den Kreuzestod vorbereitet. Dem Volke konnte das heimniß des Kreuzes kaum andeutungsweise vorausgesagt werden. Die nger schreiten allmählich, wenn auch langsam, in der Erkenntniß weiter. s Bekenntniß Petri bildet auch hier den Mittelpunkt der Darstellung, nn es auch weit weniger den ganzen Gang beherrscht als bei Matthäus. ar strömt das Volk auch wieder in Menge herbei, aber nicht nur ist seine geisterung eine äußerliche, auf die Wunder gerichtete, sondern auch der Ver- r Jesu mit demselben erscheint nur als Ausfluß der Barmherzigkeit mit unfähigen, bethörten Massen. Die Wunder dienen nur zum geistigen Ver- ndnisse der Jünger und haben auch, so weit sie vor der Menge gewirkt rden, eine symbolische Bedeutung für die Jünger, wenn sie auch ihnen erst ter recht zum Bewußtsein kam. Neben dieser bloß äußerlichen Anhäng- keit tritt wieder die positive Feindseligkeit der Gegner in den Vordergrund, che es allmählich dahin bringen, daß Jesus, nachdem seine Stunde ommen war, mit den Jüngern nach Jerusalem aufbricht. Diese Motivi- ig, welche im Gange der Entwicklung gelegen war, mußte jeder Evangelist ngen. Es galt nur zu zeigen, daß Jesus mit voller Voraussicht und bedingter Freiheit dem Tode entgegenging und seine Jünger hinlänglich auf jen Ausgang seines Lebens vorbereitet hatte.

A. Die Unterweisung der Jünger bis zum Bekenntnisse Petri.

6, 14 — 8, 26.

Bei Matthäus fällt die Erzählung von der Hinrichtung des Täufers noch den vorangehenden Abschnitt, in welchem das Verhältniß Jesu zu den ver-

---

thun (gegen Mald. u. Volkm.), obgleich noch Bisping wenigstens einen Typus der- en hier zu finden meint" (Weiß).

schiedenen Schichten der Bevölkerung beschrieben wurde. Da aber Marcus die Aussendung der Apostel voran stellte und die Rückkehr derselben gleich nachher berichtet, so muß diese Erzählung mit dem Folgenden verbunden werden. Die Apostel haben durch ihre Missionsthätigkeit die Aufmerksamkeit des Herodes auf Jesus hingelenkt (6, 14—29) und werden nun nach ihrer Rückkehr (6, 30—33) zur Erholung in die Einsamkeit geführt. Durch das Nachziehen des Volkes erhält Jesus Gelegenheit, die erste Brotvermehrung vorzunehmen, bei welcher ihm die Jünger als Gehilfen zur Seite stehen (34—44). Um aber durch die Zudringlichkeit des Volkes die messianische Entwicklung nicht auf falsche Bahnen drängen zu lassen, schickt Jesus die Jünger voraus über den See und erscheint ihnen mitten auf demselben (45—52). Am Lande angekommen wirkt er viele Wunder (53—56). Sodann vertheidigt er seine Jünger gegen die Vorwürfe der Pharisäer (7, 1 bis 23), geht mit ihnen in das Gebiet von Tyrus und heilt daselbst die Tochter der heidnischen Frau (24—30) und nach der Rückkehr an den See einen Stummen und Tauben (31—36). Alsbald wird er zur zweiten Speisung veranlaßt (8, 1—9), nach welcher er sich mit seinen Jüngern ebenso schnell entfernt als das erste mal und von den Pharisäern versucht wird (10—13). Dieß gibt ihm Veranlassung zu einer Warnung der Jünger vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes (14—21), wobei sich die immer noch mangelhafte Erkenntniß der Jünger offenbart. Endlich schließt Marcus noch einen ihm eigenthümlichen und charakteristischen Bericht über die Heilung eines Blinden an (22—26), welcher zu dem Bekenntnisse Petri überleitet. Es bedarf wohl kaum der Bemerkung, daß in dieser Gruppirung nicht eine streng logische Systematisirung zu erkennen ist, aber im Großen und Ganzen ist doch die Unterweisung der Jünger der leitende Gesichtspunkt.

§ 27.

Die Enthauptung des Täufers.

6, 14—29 (Matth. 14, 1—12. Luc. 9, 7—9).

Marcus erzählt hier anschließend an die Befürchtung des Herodes, daß Johannes auferstanden sein möchte, in seiner ausführlichen Weise den Tod des Täufers. Ist auch die Detailmalerei seine Liebhaberei, welche auch hier für seine Ursprünglichkeit angerufen wird (Mey., Ew., Weiß u. a.), so muß er hierbei doch eine besondere Absicht gehabt haben. Wenn ich nicht mit Klostermann die Absicht erkennen kann, im Lebensende des Täufers den Prolog für den Tod des Herrn darzustellen, wie in der Schilderung der Thätigkeit des Täufers der Prolog zur unendlich höheren Wirksamkeit Jesu im ersten Buche des Evangeliums enthalten sei, so läßt sich doch nicht bestreiten, daß Marcus an diesem Beispiele zeigen wollte, wie leicht es den Juden ging, auch den Gerechten dem schmählichsten Tode zu überliefern. Dieß ist der Vorbote des Kreuzestodes. Die willkürliche Ungerechtigkeit beseitigt den Anstoß am Tode Jesu.

V. 14.* Βασιλεύς setzt Marcus für τετράρχης (Matth. 14, 1. Luc. 9, 7),

* Ἔλεγεν (ℵ A C L Δ Tisch., Trg.); ἔλεγον (B D Lachm.), schon Aug., Beda, Jans.;

weil die orientalischen Fürsten in Rom unter diesem Namen gingen [1]. Seit der Vertreibung der Könige war rex eine allgemeine, gehässige Benennung für Despot und als solchen führt auch Marcus den Herodes ein. Zudem war ja dieser Herodes, der im J. 39 auf Anstiften seiner ehrgeizigen Frau Herodias nach Rom gekommen war, um den Königstitel zu holen (Matth. S. 351), in Rom nach dieser Seite wohl bekannt. Daher schreibt Marcus konstant βασιλεύς, während Matthäus mit τετράρχης wechselt, da er bei seinen Lesern die Bekanntschaft mit den Verhältnissen voraussetzen konnte, aber doch auf diesen Umstand aufmerksam machen wollte [2]. Zu ἤκουσεν fehlt wie öfters bei Marcus das Object, das aber aus V. 12. 13 oder aus dem vorhergehenden Berichte über die Aussendung leicht zu ergänzen ist; es sind die Wunderthaten, welche die Apostel verrichteten, nicht τοῦ κυρίου τὰ θαύματα (Vict., Theophyl.). Wegen ihrer Allgemeinheit zogen sie die Aufmerksamkeit noch mehr auf sich als die local beschränkte Wunderthätigkeit Jesu. τὴν ἀκοὴν τοῦ Ἰησοῦ (M Fritzsche) ist aus Matthäus. Der Syrer ergänzt: περὶ τοῦ Ἰησοῦ. τὸ ὄνομα αὐτοῦ kann nicht Object zu ἤκουσεν sein (Grot., Griesb., Saul.), weil es sonst nothwendig vor dem parenthetischen φαν.—ἐγεν. stehen müßte. Auch das unbestimmte ταῦτα zu ergänzen (de W.) ist nicht nothwendig, noch auch ist die Parenthese bis zu προφητῶν auszudehnen, da Marcus solche verwickelte Constructionen nicht hat. Noch ist es endlich zu empfehlen, nach der Interpunction Lachmann's: καὶ ἤκουσεν ὁ βασ. Ἡρῴδης. φανερὸν . . αὐτοῦ, καὶ ἔλεγον das Object von ἤκουσεν in dem, was von Jesus gesagt wurde, zu suchen (Schegg), denn ἀκούσας δέ V. 16, das selbst wieder ohne Object steht, ist einfache Recapitulation des ἤκουσε und bezieht sich ebenfalls auf das Vorhergehende, nämlich auf die Urtheile, zu welchen das Bekanntwerden des Namens Jesu durch die Jünger Veranlassung gegeben hatte. Die Aneignung des Urtheiles über den Täufer mit Hinzufügung des Todes entspricht dem aufgeregten Gewissen des Herodes. Zu ὁ βαπτίζων

Fritzsche, Ritschl, Hilgf., Schegg, Ew., Weiß gegen Mey., Bisp., J. Grimm, Klosterm.; ἔλεγον konnte aus dem ἄλλοι ἔλεγον gebildet und bei der Vorliebe des Marcus für das unbestimmte Subject leicht eingetragen werden. Aber die exegetischen Gründe entscheiden doch für ἔλεγον, da ἄλλοι ἔλεγον verlangt, daß die verschiedenen Gerüchte über Johannes aufgezählt werden, ehe das Urtheil des Herodes folgt. Statt ἐκ νεκρῶν ἠγέρθη ist ἐγήγερται ἐκ v. zu lesen (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Cicero Verr. 4, 27: reges Syriae, regis Antiochi pueros, scitis Romae nuper fuisse. Victor: ὁ δὲ Μάρκος καὶ ἕτεροι δέ τινες ἀδιαφόρως καὶ βασιλέα καλοῦσιν εἴτε διὰ τῆς τοῦ πατρίδος συνηθείας εἴτε καὶ ἀδεέστερον ἔτι τῇ φωνῇ κεχρημένοι.

[2] Klosterm. S. 362: „Wir können begreifen, daß Marcus, um seine den palästinensischen Verhältnissen fernerstehenden Leser nicht zu verwirren, dafür constant βασιλεύς setzt, nicht aber, daß Matthäus, falls er seinerseits den Marcustext berücksichtigt hätte, jene Ungenauigkeit hineincorrigirte." Weiß entgegnet: „Aber woher hat denn der selbstständig schreibende Matthäus durch den Wechsel der Ausdrücke (vgl. V. 9) seine Leser verwirrt, und warum schrieb der ihn bearbeitende Marcus nicht constant das von ihm zunächst gebotene correctere τετράρχης?" Aber Klosterm. sagt nicht, daß Matthäus seine Leser verwirrt habe, sondern nur, daß Marcus seine den Verhältnissen fernstehenden Leser verwirrt hätte. Die Rücksicht auf diese bestimmte ihn auch, das verständlichere βασιλεύς zu wählen. Sonst pflegt man in solcher Constanz Reflexion zu sehen, hier ist es nicht anders.

vgl. 1, 4[1]. ἐγήγερται er iſt auferſtanden und wirkt Wunder. Der Nachdruck liegt nicht auf der Thatſache der Auferſtehung, ſondern ſeiner jetzigen Wirkſamkeit. καὶ διὰ τοῦτο und deßwegen, d. h. weil er durch die Auferſtehung in einen höheren Zuſtand verſetzt worden iſt. Denn vor ſeinem Tode hatte er keine Wunder gewirkt (Theophyl., vgl. Joh. 10, 41). ἐνεργεῖν bei den Griechen intranſitiv = thätig ſein, im N. T. mit ἔν τινι = in einem wirken. αἱ δυνάμεις die Kräfte κατ' ἐξοχήν, d. h. die Wunderkräfte (Apg. 6, 8. 2 Theſſ. 2, 9. 1 Kor. 12, 28. Gal. 3, 5). — V. 15.* ὡς εἷς τῶν προφητῶν ſoll nicht dem großen Propheten Elias gegenüber einen niedrigen Propheten bezeichnen (Ew.[2], Mey., Schegg), ſondern überhaupt einen, welcher die für einen Propheten nothwendigen Eigenſchaften beſitzt (qualis unus ex prophetis, sc. antiquis, cui sit similis); vgl. Richt. 16, 7. 11. Victor und Euthymius verweiſen auf Deuter. 18, 15 (Matth. S. 374), weil dieſe ſich wohl fürchteten, offen zu ſagen, daß es der Meſſias ſei. Sie müſſen aber ὅτι ὁ προφήτης leſen, wofür Euthymius τινὰ ἀντιγράφων anführt. Allein für den Artikel, den auch Fritzſche vertheidigt, ſind gar keine handſchriftlichen Zeugniſſe vorhanden. Seine Interpolation iſt durch das Deuteronomium hinlänglich erklärt. — V. 16.** Lucas weicht von Matthäus und Marcus ab, indem er den Glauben an die Auferſtehung nur von andern berichtet und den Zweifel des Herodes daran conſtatirt. Beides iſt möglich, weil ſich Herodes ſchwerlich in ſeiner Anſchauung gleich geblieben iſt. Der erſte Eindruck, welchen die Berichte von den Wunderthaten der Apoſtel auf ihn machten, war derjenige der Furcht, durch welche ſein böſes Gewiſſen aufgerüttelt wurde. Nach einiger Zeit aber konnte wieder eine ruhigere Ueberlegung eintreten, bei welcher er ſich und ſeiner Umgebung dieſe Meinung auszureden ſuchte[3]. Auch iſt es pſychologiſch nicht unwahrſcheinlich, daß Herodes für ſich aus Angſt vor dem auferſtandenen Johannes zitterte, aber andern gegenüber erklärte, es ſei nicht daran zu denken (Euthym.). ὃν . Ἰωάννην iſt die umgekehrte Attraction (attractio inversa). Der Name iſt in den Relativſatz gezogen und in den Caſus des Relatives geſetzt (1 Kor. 10, 16. Win. 24, 2, 155. Buttm. S. 247. Krüg. 51, 10, 9). In der Regel geht aber das Nomen voran. Der Beiſatz mit ἐγώ drückt nicht Spott (Weizſ.) noch die Gewißheit des Todes (Schegg), ſondern die Unruhe des

---

[1] Grotius: et ex hoc loco et ex eo quod supra habuimus δύο δύο et infra συμπόσια συμπόσια et multis aliis apparet, verum esse, quod diximus, Marcum plus ceteris ἑβραΐζειν.

* Ἐστίν nach προφήτης iſt mit ℵ A B C L Verss. Lachm., Tiſch., Trg. zu ſtreichen.

[2] Ew. S. 319: Die Redensart προφ. ὡς εἷς τῶν πρ. iſt echt hebräiſch für „ein gemeiner, gewöhnlicher Prophet". Fritzſche ſagt, er begreife die Stelle nach dieſer Lesart gar nicht und lieſt deßhalb ἢ ὡς und nimmt ὡς = ὅτι. Grotius erklärt ὡς unrichtig = optimum quemque prophetam dignitate aequat.

** Εἶπεν (A D Lachm.) iſt Emendation für Ἔλεγεν, ὅτι vor ὃν iſt zu ſtreichen (ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg.) und ſtatt οὗτός ἐστιν, αὐτὸς ἠγέρθη ἐκ νεκρῶν (A C Lachm.) lies: οὗτος ἠγέρθη (ℵ B L Δ Tiſch.), Trg.: [ἐκ νεκρῶν].

[3] Beda erklärt es umgekehrt, indem er den Zweifel bei Lucas vorausgehen läßt, doch ſetzt er auch die andere Möglichkeit: ut aut confirmatum eum ex aliorum verbis credendum dixisse accipiamus, aut adhuc (sicut Lucas commemorat) haesitantem. Janſ. j.

böſen Gewiſſens (Mey.)[1] aus, denn ἐγώ involvirt den Gegenſatz zu andern. Wenn die Pronomina auch bisweilen ohne beſonderen Nachdruck ſtehen (Krüg. 51, 1, 2), ſo werden ſie doch im Nominativ regelmäßig nur da geſetzt, wo ein Nachdruck, meiſt zufolge eines Gegenſatzes, offenbar oder verſteckt darauf liegt (Win. 22, 6, 144. Krüg. 51, 1). Dieß wird auch durch das anaphoriſche οὗτος beſtätigt (Win. 23, 4, 151. Buttm. S. 262). Doch folgt daraus nicht, daß Herodes vorher von Jeſus gar keine Notiz genommen habe (Janſ. j., Mey.). Er kümmerte ſich vorher wenig darum. Als aber die Sache einen immer größeren Umfang annahm, erſchrak er, weil er unangenehm aus ſeinem üppigen Leben aufgerüttelt wurde und glaubte, daß der jetzt Wirkende eine ganz andere Perſon ſei. Hierin liegt der Schlüſſel zu dem Räthſel der völligen Zurückhaltung, welche Herodes Jeſu gegenüber ſtets bewieſen hat (Weiß). Die Darſtellung des Marcus zeichnet ſich gerade durch Hervorhebung jener Punkte aus, welche den Eindruck erkennen laſſen, den die Heiligkeit und Gerechtigkeit des Täufers auf ihn hervorbrachten, ſo daß der Mord ſchließlich durch eine Deſpotenlaune gegen beſſeres Wiſſen und Gewiſſen veranlaßt wurde und die Gewiſſensunruhe deſto größer ſein mußte. — V. 17. Das Urtheil des Herodes beſtimmt den Marcus, das Ende des Täufers zu erzählen, oder umgekehrt: weil Marcus dieſe Erzählung hier einreihen wollte, hat er die Einleitung V. 14—16 vorausgeſchickt. αὐτός ſteht bei Eigennamen in der Bedeutung ſelbſt mit und ohne Artikel (Krüg. 50, 11, 15 f.) und iſt nicht als Gegenſatz zu Herodias V. 19 (Volkm.) noch einfach = eben er (Weiß) zu erklären, ſondern weiſt auf ὃν ἐγὼ ἀπεκ. zurück. Herodes ſelbſt, nicht ein anderer hat den Johannes enthaupten laſſen. γάρ begründet den vorhergehenden Ausſpruch. Die Aoriſte ſind aber nicht plusquamperfectiſch zu nehmen, denn dieß geht nur in temporalen und relativen Nebenſätzen an (Buttm. S. 173). Marcus fährt in einfacher hiſtoriſcher Erzählung fort. ἐν φυλακῇ in einem Gefängniſſe. Die Lesart der Recepta ἐν τῇ φυλ. ſtützt ſich nur auf einige Minuskeln und iſt offenbare Correctur. Auch bei Matthäus fehlt der Artikel[2]. δεῖν ἐν φυλ. = einkerkern. V. 28 ſteht allerdings ἀπεκ. αὐτὸν ἐν τῇ φ., was aber für unſere Redensart nicht entſcheidet. Grammatiſch iſt die Auslaſſung des Artikels zu erklären wie in allgemeinen Adverbialbeſtimmungen und ſtehenden Formeln, beſonders in der Abhängigkeit

---

[1] Victor: καὶ σφόδρα γε εἰδὼς ὅτι δίκαιον ὄντα μάτην ἀνεῖλε τὸν Ἰωάννην, ὑπέλαβεν αὐτὸν ἐγηγερμένον ἐκ τῶν νεκρῶν ταῦτα ποιεῖν. Euthym.: καὶ ὅρα θαυμαστόν, ὁ φονεύσας φοβεῖται τὸν πεφονευμένον· τοιοῦτον γὰρ ὁ κακός· φοβεῖται καὶ τοὺς νεκρούς. Aug. (de cons. 2, 43, 91): quae item verba (6, 16) duobus modis pronuntiari possunt, ut aut confirmantis aut dubitantis intellegantur.

[2] Vgl. 1 Macc. 9, 53: ἐν φυλακῇ τιθέναι. Thuk. 3, 34: ἐν φ. ἔχειν. Häufig ſteht bei den Griechen δεῖν in Verbindung mit ἐν δεσμῷ, ἐν δεσμοῖς, ἐν πέδαις u. ſ. w. (Paſſ. 1, 610, 2) = einen feſſeln, in Banden ſchlagen, aber auch = einkerkern: ἐν δεσμωτηρίῳ. Deßhalb iſt der Unterſchied zwiſchen δεῖν ἐν τῇ φ. und ἐν φ. nicht: im Gefängniß binden, d. i. in Bande legen und durch Gefängniß binden, d. i. einkerkern, in ein Gefängniß ſperren. Denn dagegen ſpricht ſchon das promiscue Vorkommen von τιθέναι, βάλλειν und ἔχειν ἐν φ. und ἐν τῇ φ. Vgl. auch Matth. 5, 25; 14, 3; 18, 30. Luc. 12, 58; 23, 19 (βληθεὶς ἐν τῇ φυλ.); 25 (βεβλημένον εἰς φυλ.). Joh. 3, 24 (βεβλ. εἰς τὴν φ.). Apg. 5, 25 (θέσθαι ἐν τῇ φ.); 8, 3 (παραδιδόναι εἰς φ.). Höchſtens könnte man ἐν τῇ φ. = in dem Gefängniſſe = in publica custodia nehmen.

von Präpositionen (Buttm. S. 78 d.), und bei localen Begriffen (Krüg. 50, 2, 15). Zu Herodias s. Matth. S. 351 [1]. διά gibt den Grund an, welcher bei der Frau zu suchen war, die Herodes unrechtmäßiger Weise geheirathet hatte. Diese Erklärung verlangt ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν. Die Aufreizung (Scholten) durch Herodias kommt erst nach der Verhaftung. — V. 18. Marcus wählt zur Schilderung wieder das Imperfect. Er nennt für das οὐκ ἔξεστιν nur einen Grund. Die Frau des noch lebenden Bruders zu heirathen war gesetzlich verboten (Lev. 18, 16; 20, 21). Außerdem war Herodias die Nichte des Herodes, aber freilich ebenso die seines Bruders Philippus. — V. 19. ἐνέχειν findet sich activisch nur bei Herodot (1, 118; 6, 119; 8, 27) in der Verbindung χόλον τινί = dauernden Groll, Zorn gegen jemanden haben. Deßhalb hat man hier auch um so eher eine Ellipse von χόλον annehmen zu dürfen geglaubt (Fritzsche, de W., Bleek, W. Grimm) als bei προσέχειν eine ähnliche Ellipse (νοῦν) vorkommt. Schegg ergänzt geradezu νοῦν im feindlichen Sinne = aufpassen, auflauern (Reischl; Vulg. insidiari) [2]. Da diese Ergänzung nicht nachweisbar ist, die Uebersetzung: sie spannte auf ihn (Mey.), sie trug es ihm nach (Weiß), sie behielt es in ihrem Herzen (Ewald) aber zu matt ist, so kann man allgemeiner erklären: sie war ihm aufsässig. — V. 20.* ἐφοβεῖτο er fürchtete sich, ist nicht auf das durch die Hinrichtung des Gerechten zu befürchtende Unglück (Mey., Bisp., Weiß) zu beziehen, sondern auf die natürliche Scheu vor der Gerechtigkeit und Heiligkeit (Euthym., Theophyl., Grot., Jans., Reischl, Schegg). συντηρεῖν heißt bewachen oder bewahren [3]. Dieß entspricht auch allein dem Zusammenhange, wonach eine Begründung zu οὐκ ἠδύνατο erwartet wird. Bleibt man aber bei dem übrigens kaum belegten „beobachten" [4] und erklärt es von dem Achtgeben auf das geduldige Betragen des Gefangenen (Schegg), so hat man die Wortbedeutung und den Zusammenhang gegen sich. Aus dem Folgenden erhellt, daß Herodes mit dem Gefangenen verkehrte. Ein solcher Verkehr konnte bei den Besuchen auf Machärus stattfinden, falls der Gefangene nicht zeit-

---

[1] Auch Beda verwechselt den Philippus mit dem Luc. 3, 1 genannten Tetrarchen und macht die Herodias zu einer Tochter des Aretas. Gegen die Identificirung spricht sich auch Weiß S. 217 aus. Die Josephuscitate reichen dazu nicht aus und die Gleichnamigkeit ist bei zwei Söhnen verschiedener Frauen nicht auffallend.

[2] Er beruft sich besonders auf Gen. 49, 23, wo ἐνέχειν τινί das einzige Mal bei den LXX vorkommt als Uebersetzung von שָׂטַם = שָׂטַן = anfeinden, befehden (Grot.). Auch Luc. 11, 53 und Test. XII patr. p. 682 sprechen dafür. Doch übersetzen die LXX Gen. 27, 41 שָׂטַם mit ἐγκοτεῖν, zürnen. Euthym.: ἐνεῖχεν αὐτῷ τουτέστιν, ἐνεκότει αὐτῷ und Luc. 11, 53: ἐγκοτεῖν, ὀργίζεσθαι. Peschittho: irata erat.

* Ἐποίει (A C D Δ Lachm., Trg.) ist Conjectur für das nichtverstandene ἠπόρει (א B L Tisch.).

[3] Vulg. custodiebant. Victor: ἐγκαθείρξας δὲ αὐτὸν τῷ δεσμωτηρίῳ φυλάττεσθαι ἐκέλευσεν. Euthym.: Ἡρώδης οὐ παρεχώρει. Jans. j.: i. e. tuebatur ab insidiis Herodiadis.

[4] Theophyl., Erasm.: conservabat vel magis observabat. Id quod indicant ea quae mox subsequuntur. Grotius, nur nimmt er das Imperfect plusquamperfectisch und bezieht es auf die Zeit, quod praecesserat liberam obiurgationem. Die Achtung, welche Herodes dem Johannes schenkte, veranlaßte ihn, Vieles nach seinem Rathe zu thun (ἐποίει, Vict. πολλὰ κατὰ γνώμην αὐτοῦ διεπράττετο). Fritzsche, de W.

ellig nach Tiberias gebracht wurde. Matthäus bezeichnet als das Motiv
ir den Aufschub der Hinrichtung die Furcht vor dem Volke, was eine andere
eit der Gefangenschaft voraussetzt. Der wankelmüthige Despot konnte ver-
hieden beeinflußt werden. Bei der aus politischen Gründen erfolgten Ge-
ngennahme dachte er wohl daran, Johannes so bald als möglich aus dem
Wege zu schaffen, als er ihn aber näher kennen gelernt hatte, machte ihm das
Gewissen doch Vorwürfe. Denn einen Zweck hatte er schon mit der Ge-
ngennahme erreicht. Johannes war für die Oeffentlichkeit unschädlich ge-
acht[1]. Marcus hat aber gerade die bessere Seite hervorgehoben, um den
ontrast mit der launenhaften Abschlachtung zu steigern und das Wort V. 16
greiflich zu machen. Dem entspricht auch das ἠπόρει, das schon, weil das
ctiv im N. T. nicht mehr vorkommt, beizubehalten ist. ἀπορεῖν heißt Mangel
iden und metaphorisch: zweifeln, ungewiß sein, sich nicht zu helfen wissen[2].
lso nicht: er war oft (Weizs.), sondern über vieles (was er gethan) be-
nklich (Weiß), wodurch die Gewissensskrupel angedeutet werden[3].

V. 21.* Εὔκαιρος = zur rechten Zeit, rechtzeitig, gelegen, günstig. Im
. T. nur Hebr. 4, 16 εὐκ. βοήθεια, aber εὐκαίρως (Marc. 14, 11. 2
im. 4, 2; vgl. 2 Macc. 14, 29. Ps. 104, 27). Demgemäß wird es
uch allgemein von dem für die Nachstellungen der Herodias günstigen Tag
klärt. Dieß trifft auch noch bei der zweiten Deutung Jansens zu, Gott
abe gerade diesen Tag zur Ausführung der Greuelthat geeignet gefunden,
eil dadurch die Grausamkeit desto mehr geoffenbart wurde. Schegg erklärt
s schon wegen συνετήρει von der Gelegenheit zu Festlichkeiten und Mahlen
ach dem auch im Alterthume nicht unbekannten Axiom: sunt causae quinque
ibendi, etc. Allein Marcus will nicht die Schmauserei an sich berichten,
ndern erwähnt sie nur wegen der Gelegenheit, welche sie der Herodias zur
usführung ihrer Pläne bot. Daß sie das thörichte Versprechen des Herodes
icht vorausgesehen hatte, ist wohl richtig, aber daß sie bei einer solchen Ge-
genheit[4] dem Despoten am leichtesten beikommen zu können hoffte, ist ebenso

---

[1] Die umgekehrte Erklärung des Euthymius, wonach Marcus das frühere, Matthäus
as spätere Stadium im Auge habe, hat die plusquamperfectische Bedeutung des Imper-
ct zur Voraussetzung.

[2] Es wird nicht nur mit περί τινος, sondern auch mit τι construirt (Herod. 4, 179.
huk. 5, 40, 3; 7, 55. Heindichen, Plat. Crat. p. 409 C. Krüg. 48, 15, 7).

[3] Schegg vergleicht mit Johannes im Gefängnisse den Propheten Jeremias, welcher
on Sedekias aus politischen Gründen als unbequemer Mahner in den Kerker geworfen
nd dann seinen Feinden ausgeliefert wurde (Jer. 38, 1 ff.).

* Ἐποίει (A) ist nach dem unechten ἐποίει V. 20 conformirt; lies ἐποίησε. Für
τε, das alle griechischen Texte lesen, hat Lachmann ὅ τε geschrieben, wofür D It. Vulg.
rechen, welche τε (et) auslassen. Schegg schließt sich Lachm. an; 1) weil es die Satz-
ildung so fordert, 2) weil Herodes immer mit dem Artikel steht. Andernfalls müßte es
ißen: ὅτε ἐποίησεν Ἡρώδης. Der erste Grund ist weniger bedeutend, weil bei Marcus
ne „unerträglich harte" Construction nicht so viel gegen sich hat. Der zweite schiene
ir gleichfalls entscheidend zu sein, wenn nur das neben dem Gen. absol. stehende τε
cht wäre.

[4] Nach Gregor Abulfaray bar Ebhraya (in ev. Matth. Scholia e recogn. Joh.
hmid. Gött. 1879 zu Matth. 14, 1) haben auch die Perser- und Mongolenkönige
ner Zeit an ihrem Geburtstage ein großes Fest gegeben.

wahrſcheinlich. Jedenfalls konnte aber Marcus post eventum den Tag einen für Herodias günſtigen nennen. τοῖς μεγιστᾶσιν αὐτοῦ = ſeinen Großen, Magnaten [1]. χιλίαρχος = Befehlshaber von 1000 Mann, römiſch tribunus militaris oder militum, allgemein: Befehlshaber (Apg. 6, 15; 19, 18) alſo etwa: Oberſter oder Kriegsoberſter. Zu dieſen höchſten Staats- und Kriegsbeamten kommen noch die Erſten (Vornehmſten) Galiläa's, d. h. die Vertreter der Hauptſtädte des Landes, welche vielleicht die Geſchenke der Bevölkerung dargebracht hatten und zur Tafel beigezogen worden ſind. — V. 22.* εἰσελθούσης denn die Frauen erhielten die Speiſen in beſonderen Zimmern ſervirt (Eſth. 1, 9. Win. R.W. 1, 378). αὐτῆς τῆς Ἡρωδ. = der Herodias ſelbſt (Bl., Mey.). Andere (Schegg, W. Grimm, Weiß u. a.) nehmen αὐτῆς wie V. 16 weniger emphatiſch und erklären es als Zurückweiſung auf die ſchon genannte Herodias = ihre Tochter, nämlich der Herodias, aber bei αὐτός mit einem Subſtantiv iſt immer ein offener oder verſteckter Gegenſatz anzunehmen. Dieſer iſt hier in der gewöhnlichen Tänzerin, nicht in der Stieftochter zu ſuchen [2]. Nach Joſephus (Antt. 18, 5, 4) hieß dieſe Stieftochter Salome und heirathete nachher ihren Onkel, den Tetrarchen Philippus. ὀρχεῖσθαι tanzen wurde namentlich von den obſcönen und lasciven pantomimiſchen Darſtellungen beim Tanze gebraucht, welche die Phantaſie aufregten und zur Wolluſt reizten. Daher ἤρεσε es gefiel, nämlich der Tanz, wie aus dem Genitiv zu ergänzen iſt, nicht das Mädchen. — V. 23.** Herodes war durch Wein und Tanz ſo aufgeregt, daß er gar nicht wartete, bis das Mädchen eine Bitte ausgeſprochen hatte. Nach ὀμνύειν folgt, wie öfter auch bei den Griechen, die oratio recta, denn ὅτι iſt recitativ. ἕως ἡμίσους = bis zur Hälfte. Die contrahirte Form für ἡμίσεος gehört der ſpäteren Gräcität an (Krüg. 18, 8, 1. Buttm. S. 13) und ſteht meiſtens ſubſtantiviſch. Der Artikel iſt bei Zahlangaben nicht nothwendig (Krüg. 50, 2, 16); ἥμισυ eigentlich: eine Hälfte (ἥμισυ τῆς οἰκίας Dem.). Der Ausdruck entſpricht ganz der Antwort, welche Ahasver der Eſther gab (Eſth. 5, 3; 7, 2. Vgl. 1 Kön. 13, 8. Luc. 19, 8. Jl. 10, 612). — V. 24.*** τί αἰτήσωμαι = was ſoll ich bitten, iſt Conj. deliber. (Buttm. S. 180). Ein Beweis gegen vorhergehende Uebereinkunft (Schegg) iſt dieß nicht, da es auch Ver-

---

[1] Μεγιστάν von μέγιστος, wie νεάν von νέος, ξυνάν von ξυνός (Curtius S. 294) iſt ein ſpätgriechiſches Wort; im Singular kommt es nur Sir. 4, 7 vor, im Plural häufig bei den LXX (Jer. 14, 3. Nah. 2, 6. Jon. 3, 7 u. a.), im N. T. noch Apok. 6, 15; 18, 23. Die Lateiner ſchreiben megistanes (Tac. Ann. 15, 27. Suet. Cal. c. 5).

* ℵ B D L Δ leſen ſtatt αὐτῆς τῆς αὐτοῦ, das aber exegetiſch unhaltbar und wahrſcheinlich nach αὐτοῦ V. 21 gebildet iſt. Καὶ ἀρεσάσης (A C³ D It. Vulg.) iſt Emendation für ἤρεσε, weil θυγατήρ als Subject zu ἤρεσε genommen wurde. Aus demſelben Grunde wurde ὁ δὲ βασιλεύς, das nur A neben dem Particip beibehielt (εἶπεν δὲ ὁ βασ.) in εἶπεν ὁ βασ. (C³ D) verwandelt.

[2] Erasm.: sed sermo graecus habet amphilogiam. Potest enim et hic accipi sensus: cum esset ingressa filia ipsa Herodiadis: id quod per se liquebit graeca relegenti.

** Ὅτι ὃ ἐάν (ℵ A C L Lachm., Tiſch., Trg.) iſt gegen ὅ τι ἐάν (B Δ Weiß) feſtzuhalten.

*** Lies καὶ ἐξελθοῦσα (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) für ἐξ. δέ, αἰτήσωμαι nach allen guten Codices für αἰτήσομαι, τοῦ βαπτίζοντος (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) für βαπτιστοῦ.

:llung sein kann (Jans.) Oder könnte es, wenn keine Verabredung statt-
funden hatte, nicht eine Intrigue der Herodias sein, die ihre Tochter an-
wiesen hätte, für den nicht unwahrscheinlichen Fall eines Anerbietens von
eiten des Herodes zuvor die Mutter zu fragen? (Weiß). Daß Herodias
schnell antwortete, ist begreiflich, da nichts über den Haß eines beleidigten
Weibes geht und sie nicht nur ihrer Schuld bewußt sein, sondern auch fürchten
ußte, daß Johannes immer größeren Einfluß auf Herodes gewinnen könnte.
och setzt immerhin dieser rasche Entschluß voraus, daß sie auf diese Gelegen-
it gewartet hatte. τὴν κεφαλήν sc. αἴτησον.

V. 25.* Die Frechheit, mit welcher das Mädchen sogleich hineingeht und
e grausame Bitte stellt, harmonirt ganz mit der Schamlosigkeit beim Tanze.
inigermaßen gemildert wird seine Schuld durch Berücksichtigung des bösen
influsses, welchen die Mutter schon lange auf dasselbe ausgeübt haben wird.
s fürchtete mit seiner Mutter durch Johannes vom Hofe vertrieben zu werden.
θύς wird durch μετὰ σπουδῆς noch gesteigert. Jenes bezeichnet das Ver-
eiden jedes Aufschubes, dieses die Eilfertigkeit im Hineingehen [1]. ἵνα hat bei
n Verben des Bittens u. s. w. immer noch eine Zweckbeziehung, insofern
m Bittenden etwas beabsichtigt wird (Win. 44, 8, 315. Buttm. 204).
αυτῆς sc. ὥρας = sogleich (Buttm. 71), auch bei späteren Griechen. —
. 26.** περίλυπος sehr traurig, weil er Johannes ehrte und schonen wollte.
ine Verstellung wegen der Tischgenossen (Beda) wird durch das Folgende
isgeschlossen. Mit Rücksicht auf diese entschied er sich für das Böse. Der
lural von ὅρκος für einen Eidschwur, kommt auch bei Klassikern vor
Aesch. Eum. 432. Xen. Hell. 5, 5, 54). ἀθετεῖν = abweisen, repudiare
it dem Accusativ der Person auch Luc. 10, 16. Joh. 12, 48. 1 Thess.
8. Jud. 8. Das Wort gehört den späteren Griechen und den Gram-
atikern an. — V. 27.*** σπεκουλάτωρ = speculator eigentlich Achthaber,
päher; so hießen aber auch die Leibwächter der Kaiser, die Ordonnanzen und
eldjäger der Feldherrn und die Scharfrichter (Sen. de ira 1, 16, 15.
en. 3, 25. Suet. Claud. 35 [2]). Auch die Juden haben das Wort auf-
nommen [3]. Die Todesurtheile wurden wie noch heutzutage im Morgen-
nde von den Leibwächtern und deren Obersten vollstreckt (2 Sam. 8, 18.
5, 18. 20, 7. 23). Zu ἐπέταξεν macht schon Buttmann (S. 237) darauf
ıfmerksam, daß κελεύειν im N. T. nur bei Matthäus und Lucas vorkomme,

---

* Statt δῷς μοι ἐξ. lesen ℵ B C* L Δ Lachm., Tisch., Trg. ἵνα ἐξαυτῆς δῷς μοι.
uch hier wollen Volkm., Weiß nach L allein βαπτίζοντος setzen, aber wenn ℵ B trotzdem,
ıß sie sonst βαπτίζων schreiben, βαπτιστοῦ haben, so kann nicht an eine Conformation
dacht werden. Zudem haben 8, 28 alle Majuskeln βαπτιστής.

[1] Thuk. 5, 66: εὐθὺς ὑπὸ σπουδῆς, sonst hat er κατὰ σπουδήν, Herodot μετὰ
ουδῆς.

** Lies ἀνακειμένους (B C* L Δ Tisch., Trg.), συνανακ. ist nach V. 22 oder nach
Matthäus conformirt. αὐτήν ist hinter ἀθετῆσαι zu setzen (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

*** Statt ἐνεχθῆναι (A D L It. Vulg. Lachm.) lesen ℵ B C Δ Tisch., Trg. ἐνέγκαι.
ı πίνακι nach αὐτοῦ ist durch C Δ Vulg. zu wenig bezeugt.

[2] Neque convivia inire ausus est nisi ut speculatores cum lanceis circum-
arent militesque vice ministrorum fungerentur.

[3] ספקלטור Schöttg. ad l., Lightf. Theophyl.: σπεκουλάτωρ ὁ δήμιος λέγεται στρα-
ώτης, ὃς πρὸς τὸ φονεύειν τέτακται.

aber die dem Lateiniſchen nachgebildete Conſtruction desſelben c. Inf. pass. ſtatt des in der ſonſtigen Gräcität üblichen Inf. act. auf die ähnlichen Verba des Befehlens übertragen worden ſei (Marc. 5, 43. Apg. 5, 21. 25, 21. 1 Theſſ. 5, 27), vgl. aber die kritiſche Anmerkung. — V. 28.* Statt des einfachen ἔθαψαν des Matthäus ſchreibt Marcus καὶ ἔθηκαν αὐτὸ ἐν μνημείῳ und ſie ſetzten ihn bei in einem Grabe. Dieſe Notiz hat zunächſt nur den Zweck eines die Erzählung abſchließenden Zuſatzes. Ob Jeſus dabei die Parallele mit dem Begräbniſſe Jeſu (Volkm., Kloſt.) oder das Gerede der Leute und des Herodes, er ſei von den Todten auferſtanden, im Auge hatte, iſt kaum zu entſcheiden. Doch legt ἠγέρθη ſelbſt die Parallele wieder nahe (15, 46; 16, 6). Zwiſchen μνημεῖον und μνῆμα iſt im N. T. kein weſentlicher Unterſchied (ordentliches Grabmal und bloße Grabhöhle, Weiß), denn 15, 46 und 16, 6 ſtehen beide für dieſelbe Sache. Der Legende nach, die bis auf Hieronymus zurückgeht, wurde Johannes in Samaria beigeſetzt, wo noch in der Krypta der Johanneskirche der Platz gezeigt wird[1]. Die Araber nennen es das Grab Neby Jehya.

§ 28.

Die erſte Brotvermehrung und das Wandeln auf dem Meere.

6, 30—52 (Matth. 14, 13—33. Luc. 9, 10—17).

Die Speiſungsgeſchichte und das Wandeln auf dem Meere gehören nach V. 52 zuſammen. Sie haben Bezug auf die Jünger, deren Bedürfniß nach Belehrung weit mehr als im Matthäusevangelium hervortritt. Marcus verſchweigt nicht nur die äußere Organiſation des Apoſtelcollegiums abſichtlich, ſondern begünſtigt auch die Schattenſeiten vor den Lichtſeiten. Nach der Auferſtehung des Herrn wurden den Jüngern die Unterweiſungen erſt recht verſtändlich, ſo daß ihr ganzes Benehmen ein Beweis für die Realität derſelben iſt. Indem Marcus dieſe Unterweiſungen anführt, zeigt er in der Speiſungsgeſchichte, daß die Jünger vom Herrn beſtellt worden ſind, der Gemeinde das Brot mitzutheilen, und in dem Wandeln auf dem Meere, daß Jeſus ſie gefliſſentlich durch ein beſonderes Wunder im Glauben an ſeine Macht und Hilfe beſtärken wollte. Dieſer Glaube iſt ja für diejenigen nothwendig, welche

---

* Lies καὶ ἀπελθών (B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) für ὁ δὲ ἀπ. (A D).

[1] Joſephus, berichtet den Tod in Machärus (Antt. 18, 5, 2). Euſebius erwähnt weder h. e. 1, 11, wo er ſich auf Joſephus beruft, noch im Onomaſticon etwas von der Begräbnißſtätte. Zur Zeit des Hieronymus muß aber die Legende allgemein geweſen ſein, denn er bezeichnet Samaria als Begräbnißort des Johannes und der Propheten Eliſäus und Abdias (Onom. ed. Larsow et Parthey 1862 p. 345. Abd. 1, 1. Epist. 46, 2). Will man es auch unwahrſcheinlich finden, daß die Jünger des Johannes dieſen weiten Weg den Leichnam fortgeſchleppt haben (Robinſon, Pal. 3, 368), obwohl es wegen der Prophetengräber daſelbſt nicht ſo unwahrſcheinlich iſt (Schegg, Pilgerl. 1, 111), ſo wäre es doch möglich, daß die Gebeine ſpäter dahin übertragen wurden (Holzammer-Schuſter, bibl. Geſch. 2, 160). Während der Regierung des Julian Apoſt. ſollen die Heiden im J. 361 das Grabmal aufgebrochen, die Gebeine verbrannt und die Aſche zerſtreut haben (Theodor. h. e. 3, 7. Chron. pasch. 361. Beda z. St.).

inausgehen sollen, um unter den Stürmen des Lebens das kleine Fahrzeug er neuen Gemeinde sicher zu steuern. Da alle drei Synoptiker die Speisungs- eschichte an die Notiz über Johannes anreihen, so ist es wahrscheinlich, daß ieses Ereigniß sich unmittelbar nach der Rückkehr der Apostel, deren Missions- hätigkeit die Aufmerksamkeit des Herodes auf sich gezogen hatte, zutrug. Natthäus verbindet die Erzählung vom Wandeln auf dem Meere, welche ucas übergeht, gleichfalls damit (Vgl. Joh. 6, 16—21).

V. 30.* Marcus knüpft mit dem einfachen καί und dem historischen Prä- ens wieder an V. 14 an und beweist damit, daß die Erzählung von der nthauptung des Täufers nicht an ihrem chronologischen Platze steht, wie an nach Matthäus vermuthen könnte. Dieser berichtet von der Mission der ünger nichts und erwähnt auch ihre Rückkehr nicht. Deßhalb knüpft er un- ittelbar an die Episode an, welche nach 14, 2 nicht weit von der Aeußerung es Herodes zeitlich abliegen konnte. Da sich Jesus auf das jenseitige Ufer urückzieht, so paßt die Motivirung des Matthäus, auch wenn man den Rück- ug durch die Furcht vor einem ähnlichen Schicksal begründet[1]. Matthäus raucht also deßhalb nicht von Marcus abhängig zu sein. Er stellt seinem Zwecke gemäß das Ausweichen vor der Gefahr in den Vordergrund, Marcus die Pflege der Jünger. Ueber den Ort, wo die Jünger mit Jesus wieder usammentreffen, berichtet Marcus ebenso wenig, als über den, von welchem sie ausgesandt worden sind. Da letzterer schwerlich Kapharnaum war (6, 6), so ist diese Stadt auch hier nicht vorauszusetzen. ἀπόστολοι heißen die Zwölfe bei Marcus nur hier. Daß diese Bezeichnung hier, wo sie von ihrer Aus- sendung zurückkehren und sich wieder zu ihm hin (πρὸς αὐτόν) versammeln, besonders am Platze sei (Bengel, Mey.), scheint mir unrichtig. Viel passender ist die Erwähnung des solennen Namens bei der Auswahl (Luc. 6, 13) oder Aussendung (Matth. 10, 2), aber Marcus hat beide von einander getrennt und das Zusammensein mit Jesus besonders hervorheben wollen. ὅσος be- zieht sich häufig auf ein vorhergehendes πᾶς oder πολύς anstatt des demon- strativen τόσος (Pass. 2, 556, 2), ohne daß dieses mit den Adjectiven, welche eine Größe, ein Maß, eine Fülle ausdrücken (Pass., 2, 557) in Verbindung zu bringen ist (Schegg): alles was, so viel als (Krüg. 51, 8, 6), nicht: was alles (mirum quantum, immane quantum). Daher macht auch das weite ὅσα keine Schwierigkeit. Der Begriff der Quantität liegt freilich in ὅσος immer und läßt sich auch in ὅσα ἐδίδαξαν nicht beseitigen, aber quanta docuerant (Fritzsche) klingt doch auffallend. ὅσα ist nicht auf den Erfolg

---

* Καί vor ὅσα fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg., dagegen ist die Auslassung des ὅσα vor ἐδίδαξαν durch ℵ* C* Vulg. Tisch. zu wenig bezeugt.

[1] Vgl. Matth. S. 354. Eine Beziehung auf die Nachricht von der Enthauptung des Johannes läßt sich bei Matthäus nicht in Abrede stellen, wenn man dieselbe auch nicht mit der Furcht vor Herodes, sondern mit der göttlichen Oekonomie in Verbindung zu bringen hat. Schegg geht zu weit, wenn er sagt (1, 186): „Jesus ignorirte diesen Menschen ganz und gar; er mußte es tief unter seiner Würde halten, wegen des Herodes auch nur einen Schritt zurückzuweichen. So schildert Lucas das Verhältniß und so ist s allein richtig und des Menschensohnes würdig." Denn sonst müßte man die ganze Herdemüthigung und Erniedrigung, die Begegnung mit den Feinden, die Verurtheilung und den Tod gleichfalls als unwürdig bezeichnen.

des Lehrens, ſondern auf das viele Lehren zu beziehen. — V. 31.* Die Wegſendung der Jünger wird durch den großen Volksandrang motivirt, welcher an dieſem Orte die für die Apoſtel nach ihrer Rückkehr nothwendige Erholung verhinderte. So ergänzen V. 30 und 31 die Motivirung der Handlung gegenſeitig. δεῦτε = לְכוּ gehet! ὑμεῖς αὐτοί = vos ipsi, denn mit einem Nomen verbunden hat αὐτός die Bedeutung ſelbſt: ihr ſelbſt, ohne die Begleitung des Volkes (Krüg. 51, 6, 8. Erasm.)[1]. Der weitere Jüngerkreis iſt durch κατ' ἰδίαν nicht ausgeſchloſſen, ſondern nur das Volk. Der Gegenſatz zu dieſem wird aber hervorgehoben, weil die Apoſtel ſo viel gethan und ertragen haben. Der Imperativ des Aoriſtes ἀναπαύσασθε bezeichnet die einzelne Thatſache, den Eintritt der Ruhe, ohne daß auf die Dauer reflectirt wird. εὐκαιρέω heißt gute, gelegene Zeit haben oder bekommen. Es gehört der ſpäteren Gräcität an und findet ſich im N. T. nur noch Apg. 17, 21 (εἰς τ.) — V. 32.** Nach Kloſtermann gehört hier wie V. 31 κατ' ἰδίαν nicht zur Ortsbeſtimmung, ſondern zu ἀπῆλθον τῷ πλ., in heimlicher Fahrt, allein die Verbindungen κατ' ἰδίαν εἰς ἐρ. τόπ., εὐθὺς ἀπ' ἀρχῆς, ἐνθάδε παρ' ἡμῖν, μόνος καθ' ἑαυτόν, οἶκοι παρ' αὐτῷ, νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ legen die andere Zuſammenſtellung nahe (Fritzſche). — V. 33.*** Da πολλοί am Schluſſe ſteht, ſo iſt es ſchwerlich Subject zu εἶδον. Dieſes iſt das unbeſtimmte „man". Man ſah ſie dahin gehen oder als dahin Gehende und es erkannten ſie viele (Kloſt., Schegg), falls man αὐτούς recipirt. Die Jünger wären unvermerkt vom Lande abgeſtoßen, ſo daß das Volk ſie erſt wahrnahm, als ſie mit dem Schiffe ſchon auf dem See waren. Doch wäre es ſonderbar, daß das ringsumſtehende Volk vorher nichts geſehen hätte. Deßhalb iſt es wahrſcheinlicher, daß die Jünger vor den Augen des Volkes einſtiegen, das Volk aber nach früheren Vorgängen glaubte, Jeſus werde vom Schiffe aus lehren. Als es aber dieſelben dahin fahren ſah, da merkte es, wohin es abgezielt war (Mey.) oder welches ihr Ziel war, d. h. daß ſie ſich auf das jenſeitige Ufer zurückziehen wollten. Daß ἐπιγινώσκειν nicht bloß = agnoscere, ſondern auch cognoscere iſt, muß gegen Fritzſche aufrecht erhalten werden (vgl. 5, 30. Luc. 1, 22; 5, 22. Paſſ. 1, 1053). Den einſamen Ort als Ziel der Reiſe gab die Richtung der Fahrt zu erkennen. Luc. 9, 10: εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά, wozu Matth. S. 313 Anm. 2 und S. 562 zu vergleichen iſt. Lucas allein könnte zur Anſicht verleiten, daß Bethſaida am Weſtufer gemeint ſei (Win.,

---

* Lies λέγει für εἶπεν (A D Lachm.), ἀναπαύσασθε für ἀναπαύεσθε (ℵ D L Lachm.), letzteres iſt nach λέγει, εἶπεν nach ἀπήγγειλαν gebildet. Statt ηὐκαίρουν leſen ℵ A B L Δ Lachm., Tiſch., Trg. εὐκαίρουν. Bei den Verben, welche mit εὐ anfangen, ſchwankt das Augment überhaupt (Win. 12, 1, 69. Buttm. S. 30).

[1] Zu αὐτοὶ ἐσμεν gibt Kühner 630 Anm. 3 eine gute Erklärung: de iis, qui ut soli cum amicis et familiaribus liberius loqui solent, im Vertrauen, wir ſind unter uns.

** Statt τῷ πλοίῳ (A Tiſch., Trg.) leſen B L Δ Lachm. ἐν τῷ πλοίῳ vor εἰς ἔρημον τόπον. Die Voranſtellung, aber ohne Artikel, hat auch ℵ. ἐν könnte aus Matth. 14, 13 ſein, der aber keinen Artikel hat.

*** Das Subject οἱ ὄχλοι hat die Rec. nur aus Minuskeln. Statt ἐπέγνωσαν (ℵ A B² Δ Tiſch.) leſen B* D Lachm., Trg. ἔγνωσαν und ſtatt αὐτόν (Γ) leſen ℵ A L Δ Syr. Tiſch. αὐτούς, B D Lachm., Trg. laſſen das Object ganz aus. Letzteres iſt richtig, denn weil ἐπιγ. = erkennen genommen wurde (6, 54), ſo wurde αὐτόν ergänzt und dieſes nach αὐτούς conformirt. καὶ συνῆλθον πρὸς αὐτόν (A Γ Π) iſt zu ſtreichen.

W., Bauer, Hilgenf., Ew.), aber Matthäus und Marcus stehen dem ent-
gen, so daß bei dem auch dem Berichte des Lucas genügenden Bethsaida
i Nordostufer stehen zu bleiben ist[1]. Dieß paßt auch zu der weiteren Be-
rkung, daß die Menge zu Fuß zuvorgekommen sei, denn von Tell-Hum
i Bethsaida ist es eine kurze, fast gerade Strecke. πεζῇ ist der adverbiale
ıtiv, der unter der Ergänzung ὁδῷ = zu Lande bei den Klassikern häufig
(Xen. Oec. 5, 5 = zu Fuß im Gegensatze zu σὺν ἵππῳ). ἐκεῖ für
ἐκεῖσε. προέρχεσθαί τινα = einem zuvorkommen, nur hier und Luc. 22, 47.
ie Klassiker kennen die Construction nicht (Buttm. 126), dagegen wird
οθεῖν und φθάνειν τινά gebraucht. Auch die Lateiner construiren antecedere,
.teire, praeire aliquem.

V. 34.* Ἐξελθών als er herausgekommen war, d. h. aus dem Schiffe,
e aus προῆλθον αὐτούς geschlossen werden muß. Bei Matth. 11, 8; 24,
i (Fritzsche) ist von einem Hinausgehen zu Land vom Standpunkte des
prechenden aus die Rede. Matth. 14, 14 ist ἐξελθών unbestimmt, weil
ch seiner Darstellung Jesus vor dem Volke in der Einsamkeit ange-
ngt und erst bei der Ankunft des letzteren wieder auf einen freien Platz
rausgetreten zu sein scheint (Fritzsche z. Matth. p. 492). Ob Jesus so-
eich oder erst, nachdem er von dem nachziehenden Volke verfolgt auf die ein-
me Bergeshöhe bei Bethsaida gestiegen war, zu lehren anfing, ist damit nicht
tschieden. σπλαγχνίζεσθαι wird in der Regel mit ἐπί c. Accus. (Matth.
5, 32. Marc. 8, 2; 9, 22) oder ἐπί c. Dat. (Matth. 14, 14. Luc. 7, 13),
ır einmal mit περί (Matth. 9, 36) und Genit. (Matth. 18, 27) construirt[2].
ie Begründung des Marcus erinnert an Matth. 9, 36 (S. 280). Von
itleiden mit dem hirtenlosen Volke (Num. 27, 17. 1 Kön. 22, 17. Ez.
4, 5) ergriffen, gab Jesus seinen Vorsatz, sich vom Volke zurückzuziehen, auf
ıb fing an sie viel zu lehren. — V. 35.** ἤδη ὥρας π. γεν. als es schon
ät an der Tageszeit war oder als der Tag schon weit vorgerückt war[3].
ie Wiederholung von Seiten der Jünger stimmt zu der Darstellungsart

---

[1] Furrer, Zeitschr. des d. Pal. Ver. II, 1879 S. 68 wurde durch Marcus ver-
laßt, beide Bethsaida an die Mündung des Jordan zu verlegen. Von Kapharnaum
ar Jesus mit seinen Jüngern an das Südende der Ebene el-Batiha gefahren (diese
uslegung befriedigt allein Marc. 6, 33. 34; vgl. auch Luc. 9, 10). Abends nun be-
hl er ihnen, nach Bethsaida hinüberzufahren, nicht nach Kapharnaum ... nach dem
chsten Ort, nach Bethsaida an der Mündung des Jordan, das dem Südende der
bene el-Batiha gegenüberlag. Damit ist die „Anfrage an die biblische Geographie"
oltzm., Jahrb. f. prot. Theol. 1878 S. 383) durch Streichung des zweiten Bethsaida
antwortet. Vgl. Zeitschr. des d. P. V. III, 1880 S. 83.

* Ὁ Ἰησοῦς (Δ) ist zu streichen. ἐπ' αὐτοῖς (A L Δ) ist aus Matthäus, ἐπ' αὐτούς
B D Lachm., Tisch., Trg.

[2] Win. 30, 10, 192; 33, 218. Buttm. S. 143.

** Γενομένης (A B L Δ Lachm., Trg.), γινομένης ℵ D It. Vulg. Tisch. kann nach dem
eichfalls unechten λέγουσιν gebildet sein. αὐτῷ nach προσ. lassen ℵ* A D It. Vulg. Tisch.
ıs. Statt λέγουσιν lies λεγον (ℵ B L Δ Tisch., Trg.).

[3] So steht auch πολλῆς ὥρας Pol. 5, 8, 3. ἐπὶ πολλὴν ὥραν Jos. Antt. 8, 4, 4.
χρι πολλῆς ὥρας Dion. Hal. 2, 54. ὥρα mit und ohne ἡμέρας heißt die Tageszeit,
ῆς πολλῆς ὥρας oder τῆς ὥρας ὀψέ spät am Tage (Pass. 2, 2620, 1). Es ist also kein
ıtinismus, der von Matthäus mit ὀψίας γενομένης verbessert werden mußte (Scholten).

des Marcus. — V. 36.* Directe Fragewörter in indirecten Fragen ſind bei den Griechen nicht ſelten und finden ſich im N. T. namentlich bei ἔχειν (8, 1. 2. Matth. 8, 20. Luc. 12, 17), aber auch bei ähnlichen Verben (Matth. 10, 19. Luc. 17, 8. Buttm. 216. Krüg. 54, 7, 1). — V. 37.** Wir haben nicht einen Uebergang vom Conjunct. deliber. in die directe Rede (Matth. 13, 15. Buttm. 330), denn der zweite Theil iſt nicht mehr zur Frage zu rechnen, vielmehr als Antwort der Jünger zu betrachten = ſollen wir hingehen und um 200 Denare Brot kaufen? Und ſo werden wir ihnen zu eſſen geben (Mey., Bisp., Weiß). Nach Joh. 6, 7 antwortete Philippus, an welchen die Frage direct gerichtet war: um 200 Denare Brote reichen nicht aus, damit jeder etwas Weniges bekomme. Dadurch wird nicht nur die Angabe der Zahl des Marcus beſtätigt, ſondern auch der Conjunct. deliber. erklärt, welcher einen Zweifel am Erfolge ausdrückt. Deßhalb überſetzt Schegg: können wir hingehen u. ſ. w. und nennt ihre Antwort eine „pikirte" (Fr. Luc.: ironia est), was aber nach morgenländiſcher Anſchauung nichts Verletzendes hatte[1]. Die Summe iſt alſo die kaum ausreichende Minimalſumme. 200 Denare ſind = 130—140 Mark. Indem Jeſus die Jünger aufforbert, für die Sättigung der Menge zu ſorgen, obwohl er die Unmöglichkeit der Ausführung kennt, bereitet er die wunderbare Brotvermehrung vor, welche unter den Händen der Jünger vor ſich gehen ſollte. — V. 38.*** Weil Jeſus gar nicht im Sinne hatte, die Jünger fortzuſchicken, ſo geht er auf ihre Antwort nicht ein, ſondern ſtellt alsbald die beſtimmte Frage: wie viel Brote habet ihr? Die Jünger fügen in ihrer Antwort noch den Fiſchvorrath hinzu, um ihren ganzen Nahrungsmittelvorrath anzugeben. Es waren fünf Gerſtenbrote und zwei Fiſche, welch letztere von dem Beſitzer noch zu erwerben waren (Joh. 6, 8 f.), aber weil ſie leicht zu erhalten waren, als Vorrath angegeben werden konnten. — V. 39 f. αὐτοῖς geht auf die angeredeten Jünger. Deßhalb kann ἀνακλῖναι (ἀνακλιθῆναι ℵ B* Lachm. iſt aus Matth.) πάντας nicht intranſitiv genommen werden, ſondern: und er befahl ihnen, alle lagern zu machen (accumbere facio Vulg.), ſich lagern zu laſſen. Ebenſo iſt ἀνακλίνειν gebraucht Luc. 9, 15; 12, 37 (Pſ. 31, 4, 5). συμπόσια συμπόσια = nach Tiſchgenoſſenſchaften iſt ein Hebraismus wie πρασιαὶ πρασιαί = nach Beeten, beetenweiſe (Buttm. 27 u. 122)[2]. συμπόσια iſt wegen πάντας Accuſativ, der Nominativ πρασιαί kann als Appoſition zu dem Subject in ἀνέπεσαν oder als Näherbeſtimmung des Prädicats adverbiascirend erklärt werden (Buttm. l. c.). Luc. 9, 28. Matth. 15, 32 ſteht die Zeitbeſtimmung im Nominativ. χλωρός grün iſt nicht überflüſſig, da χόρτος ein allgemeiner Ausdruck für Gras in jedem Zuſtande iſt. Ein friſcher

* Statt ἄρτους· τί γὰρ φάγωσιν οὐκ ἔχουσιν (A) iſt τί φάγωσιν allein zu leſen (ℵ B L D Tiſch., Trg.), nur hat ℵ βρώματα τί, Vulg. cibos, quos manducent.

** Für δῶμεν iſt δώσομεν (A B* L Δ It. Vulg. Lachm., Trg.) zu leſen; Tiſch. nach ℵ B D δώσωμεν, Conformation nach ἀγορ.; nach ἄρτους iſt ein Fragezeichen zu ſetzen.

[1] Euthym.: τοῦτο κατ' ἐρώτησιν ἀναγνωστέον· βαρυνομένων δὲ ὁ τοιοῦτος λόγος.

*** Καί vor δότε fehlt ℵ B D L Tiſch., Trg.

[2] Wünſche S. 390: שורות שורות. Euthym.: ἀντὶ τοῦ συμπόσια διῃρημένα, τουτέστι, συναγωγὴν δὲ ἐκεῖ, συναγωγὴν δὲ ἀλλαχοῦ· τὸ αὐτὸ δὲ δηλοῖ καὶ τὸ πρασιαὶ πρ., εἶεν δ' ἂν ἑτέρως· συμπόσια μὲν αἱ κυκλοειδεῖς συναγωγαί, πρασιαὶ δὲ αἱ τετραγωνοειδεῖς· τοιαῦται γὰρ αἱ τῶν κήπων πρασιαί.

Raſen war vorhanden, denn nach Joh. 6, 4 war es Frühjahr. Deßhalb ſcheint es unnöthig auf Gen. 1, 30. Jeſ. 16, 6 zu recurriren. ἀνέπεσαν ſie lagerten ſich = ἀνακεῖσθαι nur bei Späteren; ſonſt zurückfallen, ſich zurücklegen, rückwärts liegen. Warum die Lagerung zu 100 und 50 geſchah, läßt ſich, wenn man von aller Allegorie abſehen will, nicht erklären. Vielleicht bildeten ſie Rechtecke mit 100 und 50 für die Seiten.

V. 41.* S. Matth. S. 356. ἐδίδου zeigt das Austheilen an die Apoſtel an (V. 7), welche die Stücke, vielleicht je die Hälfte eines Brotes der Reihe nach erhielten und ihrerſeits wieder an die einzelnen Abtheilungen der gelagerten Menge vertheilten. Der Segen Jeſu hatte es bewirkt[1], daß die Brote ſich während des Austheilens immer vermehrten. Daß es „Kunſtproducte" waren, macht das Wunder um nichts unbegreiflicher, als wenn es ſich um Naturproducte gehandelt hätte. Denn ein noch ſo beſchleunigter Naturproceß hätte in dieſer kurzen Zeit nichts zu Stande gebracht. Indem Marcus das κλάσας in κατέκλασε verwandelt, legt er auf das Brechen des Brotes einen Nachdruck, der an das Abendmahl erinnert (14, 22). καὶ τοὺς δύο ἰχθ. auch die zwei Fiſchchen vertheilte er an alle, d. h. ließ er durch die Apoſtel an alle vertheilen. — V. 43.** Sie hoben auf „Brocken zwölfer Körbe Ausfüllungen", d. h. zwölf Körbe voll. πληρώματα iſt Appoſition zu κλάσματα. ἦραν = man hob auf (Schegg, Weizſ.), weil außer den Jüngern noch andere behilflich waren. Marcus fügt noch bei: καὶ ἀπὸ ἰχθύων, das man ohne Ergänzung (τι, aliquid Grot., Bl., Fritzſche, Bisp.) mit κλασμάτων verbindet. Auch die wenigen Fiſche haben für alle gereicht. Der Zweck der zahlreichen Ueberbleibſel iſt der Erweis der großen Wunderkraft (Vict.[2], Euthym.), deren volle Erkenntniß trotzdem nicht erzielt wurde (V. 52). Auch iſt dem ganzen Wunder eine beſtimmte Beziehung zu geben, wenn gleich die Sorge um das hungernde Volk die äußere Veranlaſſung geweſen iſt, denn andernfalls hätte Jeſus das Volk bei Zeiten entlaſſen müſſen. Wie aber Jeſus die Abſicht verfolgte, durch die Offenbarung ſeiner Macht den Glauben zu erwecken[3], ſo hat Marcus die Erzählung im Intereſſe ſeines auf die Jünger gerichteten Wunderbeweiſes aufgenommen (Kloſt. S. 141.)

V. 45.*** Das Wandeln auf dem See dient demſelben Zwecke des Jünger-

---

* Αὐτοῦ nach μαθηταῖς fehlt ℵ B L Δ Tiſch., Trg. Statt παραθῶσιν (ℵc A D Lachm., Trg.) lieſt Tiſch. (ℵ* B L Δ) παρατιθῶσιν.

[1] Die Griechen (Vict., Euthym., Theoph.) erklären das Aufſchauen zum Himmel und Segnen des Brotes als eine Vorſichtsmaßregel gegen die Verleumdungen der Juden, als ob Jeſus ſich über die Anordnungen Gottes hinwegſetzte. Da er Alles auf Gott beziehe, zeige er, daß er von Gott ausgegangen ſei (Chryſ.). Auch das Vorbild für das Tiſchgebet wird nicht vergeſſen (Chryſ., Euthym., Theoph.).

** Κλασμάτων ℵ A D Lachm., Tiſch., Trg. (vgl. Matth. 14, 37), κλάσματα B L Δ; δώδεκα κοφίνους A D L Δ Lachm., Trg., κοφίνων ℵ B Tiſch.; πλήρεις A D Lachm., πληρώματα ℵ B L Δ Tiſch., Trg. Alſo: κλάσματα δώδεκα κοφίνων πληρώματα.

[2] Ὡς δώδεκα πληρωθῆναι κοφίνους ἐπὶ τῷ (τὸ) ἕκαστον ἐπ' ὤμων ἀράμενον, μείζονα λαβεῖν τοῦ γινομένου τὴν αἴσθησιν.

[3] Victor: θαυμάσιον δὲ οὐκ ἔλαττον τὸ μὴ ἀεὶ τῇ ἐξουσίᾳ χρῆσθαι πρὸς τὴν τῶν τροφῶν εὐπορίαν. σημεῖα μὲν γὰρ ἕνεκα τῶν ἀνθρώπων ἐργάζεται, καὶ τὴν τῆς δυνάμεως ἐκτίγνωσιν εἰς σωτηρίαν τὴν διὰ τῆς πίστεως παρέχει τοῖς ἑπομένοις. τοῖς δὲ οὐσι χρῆται κατὰ τὸν ἀνθρώπῳ προσήκοντα τρόπον, εὐεργετῶν ἅμα τοὺς εἰς τοῦτο ὑπηρετοῦντας.

*** Statt ἀπολύσῃ (A) lieſt ἀπολύει ℵ B L (D Δ) Tiſch., Trg.

unterrichts. Hat ſich bei der Brotvermehrung die Allmacht Jeſu in der wunderbaren Vervielfältigung gezeigt, ſo erweist ſie ſich hier durch die unbedingte Herrſchaft über die Elemente. Matthäus geht in der Scene mit Petrus (14, 28—31) über Marcus hinaus, was Weizſ., Weiß u. a. als Zeichen ſpäterer Bildung betrachten, während Hilgenfeld u. a. bei Marcus eine Auslaſſung annehmen. Iſt dieſe auch nicht in der Rückſicht auf die Glaubensſchwäche des Petrus zu ſuchen, ſo deſto mehr in der demſelben gewordenen Auszeichnung, die Marcus conſequent übergeht. Unter Βηθσαϊδά, das ſonſt indeclinabel iſt, muß das am weſtlichen Ufer gelegene verſtanden werden[1], wofern man nicht etwas gewaltthätig beide nur durch den Jordan getrennt ſein laſſen will (V. 33 S. 235). ἕως ἀπολύει = bis er entlaſſe. An die Stelle der oratio obliqua iſt die directe Rede getreten, welche zur Belebung der Darſtellung beiträgt (Buttm. S. 186. 211. u. a. Kühn. 846). ἕως wird noch ſo conſtruirt Luc. 19, 13. Joh. 21, 22. 1 Tim. 4, 13[2]. — V. 46. ἀποτάσσεσθαι in der Bedeutung: ſich von einem trennen, Abſchied nehmen, iſt ſpätgriechiſch. Wegen des ἀπολύει τὸν ὄχλον bezieht ſich αὐτοῖς auf das Volk, nicht auf die Jünger. Den Rückzug Jeſu auf den Berg findet man im Widerſpruch mit dem eben ausgeſprochenen Grund der Entlaſſung des Volkes, weshalb Weiß hier eine Combination der apoſtoliſchen Quelle und der petriniſchen Ueberlieferung annimmt. Jene habe wie Matth. 9, 1 geſchloſſen: καὶ ἀπολύσας τοὺς ὄχλους ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν, dieſe habe die Trennung von den Jüngern, welche die Vorausſetzung der folgenden Geſchichte bildet, auf die letztere Abſicht zurückgeführt. Allein wenn Jeſus V. 45 die Jünger nicht bloß einzuſteigen, ſondern auch fortzufahren zwingt und als Ziel das

---

[1] Robinſon hat Pal. 3, 550. 555 die Identität mit dem heutigen el Tâbighah als zweifelhaft bezeichnet, findet ſie aber Phyſ. Geogr. 1865 S. 202. 249 wahrſcheinlich. Es liegt am weſtlichen Ufer des Sees und bildet die nördlichſte Gruppe der Quellen an der Weſtküſte. Wie zu alten Zeiten iſt es ein Fiſcherort. בֵּית צַיְדָא Fiſchhauſen oder Jagdhauſen. Furrer muß, um ſeine Hypotheſe aufrecht zu halten, annehmen, daß ſie vom Südende der Ebene el-Batiha dem Ufer entlang nach Bethſaida im Nordoſten rudern wollten, aber von dem heftigen Winde daran verhindert wurden. Die ungeſtümen, plötzlich ſich erhebenden Winde kommen dort nach allen neueren Erfahrungen meiſtens von Nordoſt. „So wurden denn die Jünger von ihrem Ziele ab in den See hinausgetrieben, konnten auch nicht in Kapernaum landen, ſondern erſt mehr ſüdlich an dem Ufer der Ebene Genneſar“ (l. c. p. 68). Allein dieß paßt ganz gut zu der anderen Lage von Bethſaida. Holtzmann (l. c. S. 384) ſucht durch Aenderung der Lesart zu helfen. Die Italahandſchriften a i l q leſen trans fretum a B., als hätten ſie vor B. ἀπό. Da aber die Lesart ſonſt durchaus unbeſtritten iſt (nur Or., 1. 28. 209: εἰς), ſo iſt eine ſolche Correctur unberechtigt. Das a B. erklärt ſich auch einfach aus ad B. der Jt. u. Vulg. Noch leichter macht ſich Sepp die Löſung: „Alle Welt kennt nur das eine am Oſtufer, und bloß durch ein Verſehen des Amanuenſis oder wie immer iſt bei Marc. 6, 45 der Name eingetragen, ſtatt 32, wie Luc. 9, 10 ihn feſthält“ (Jer. 2, 186). Doch macht er mit Recht darauf aufmerkſam, daß ſonſt gleichnamige Orte durch Beinamen unterſchieden wurden. Auch Haneberg verlegt das Bethſaida, welches der Geburtsort der Jünger war, in die Ebene oſtwärts von der Jordanmündung (Johannesev. 1, 1878 S. 141) und verſpricht den Beweis zum ſechsten Kapitel des Evangeliums, bei welchem ſich aber nichts vorfand (S. 330 Anm.).

[2] Plut. Lyc. 29: δεῖν οὖν ἐκείνοις ἐμμένειν τοῖς καθεστῶσι νόμοις . . . ἕως ἐπάνειμι (W. Grimm). Vgl. Win. 41, 3, 278.

ıseitige Ufer angibt, so hat er ja hinlänglich gezeigt, daß er nicht mit ihnen
erfahren will und das ἕως ἀπ. τὸν ὀχ. nur ein Mittel war, um die Jünger
das Schiff und zum Abfahren zu veranlassen. Kloſt. bezieht πρὸς Βηθ-
ιδάν unrichtig zu ἕως ἀπ. und erklärt es von Bethsaida Julias (Wieſ.,
w., Scholten), wohin Jesus das Volk entlassen und den Jüngern nach-
mmen wollte. Wenn man aber auch Βηθ. zu εἰς τὸ πέραν bezieht, so muß
an doch voraussetzen, daß Jesus nach der Ansicht der Jünger mit dem
olke einen Theil des Weges zu Fuß zurücklegen wollte. — V. 47. Zu
ίας γενομένης s. 1, 32. ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης = in Mitte des Meeres,
s nicht geographisch, sondern populär als Gegensatz zum Lande zu nehmen
, wie auch wir sagen, mitten, d. h. tief in etwas drin sein. Der Artikel
ılt bei diesen adverbialen Bestimmungen oft (14, 60. Joh. 8, 3. 2 Thess.
7), besonders wenn ein bestimmender Genitiv folgt (Win. 19, 117. Buttm.
3 d). Dem τὸ πλοῖον μέσον τῆς θαλ. des Matthäus gegenüber erscheint ἐν
ίσῳ als eine erleichternde Correctur. Ebenso ist auch die Gegenüberstellung
ıischen den Jüngern auf dem Meere und dem Herrn am Lande eine ab-
htliche spannende Situationsmalerei. — V. 48.* ἰδών ist nicht von einem
underbaren Sehen (de W.) zu erklären, denn da der Vorgang etwa vier
Wochen vor Ostern zu verlegen ist, so war Vollmond und der See auch zur
achtzeit zu übersehen. Aber auch eine sternenhelle Nacht gestattete eine
eberſicht [1]. Daran zu denken hindert die Notiz von dem Winde nicht, denn
ieſer wird nur als ἄνεμος ἐναντίος = widriger Wind, also Nord- oder West-
ind bezeichnet, der ohne andere atmosphärische Vorgänge wehen konnte.
ασανιζομένους ist medial = sich abmühen zu nehmen. Matthäus hat es auf
as Schiff bezogen und mit ἦν γὰρ ἐν. ὁ ἀν. motivirt, während letzteres hier
ie Mitwirkung für die große Anstrengung beim Rudern gibt. Da kein
eftiger Sturm wehte, so konnte das Schiff nicht in Gefahr kommen. Deß-
alb ist die Darstellung des Marcus die wahrscheinlichere, aber auch, wenn
an so urtheilen will, weniger ursprünglich, weil Motiv und Aussage besser
rmoniren [2]. ἐλαύνειν mit und ohne νῆα oder ναῦν = rudern. Die vierte
achtwache ist 3—6 Uhr nach römischer Zählung, der die Juden in nach-
biischer Zeit folgten (Matth. S. 358. Delitzsch S. 408). Zu den früheren
rei Nachtwachen vgl. Thren. 2, 19. Richt. 7, 19. Exod. 14, 24. Da
ie Jünger spät abgefahren waren und mit Gegenwind zu kämpfen hatten,
ı ist es begreiflich, daß sie langsam vorwärts kamen. Uebrigens geht aus
r Darstellung nicht hervor, ob dieser Gegenwind von Anfang an wehte oder
ſt später entstand; weil Jesus ihr Abmühen jetzt erst wahrnahm, so ist
tzteres sogar wahrscheinlicher. An ein eigentliches Nothleiden (Victor, Chrys.
. a.) ist nicht zu denken. Jesus kam nicht, sie aus der Noth zu befreien,

---

* Für εἶδεν (E F) oder ἴδεν (A) lies ἰδών (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), für καὶ
περί (A D) περί.

[1] Keim, 2, 484 unrichtig: „nach Marcus hatte er schon bei Anbruch der Dunkelheit
ie Noth gesehen, aber bis zum Morgen zugewartet, eine grausame Prüfung."

[2] Umgekehrt schließt Weiß, daß die Darstellung des Matthäus zu der aus Marcus
ufgenommenen Begründung nicht mehr recht passe. Aber sonst ist doch die reflexions-
äßige Darstellung die spätere!

ſondern ſeine Erhabenheit über die Elemente zu zeigen [1]. παρελθεῖν αὐτούς = praeterire eos (Vulg.), an ihnen vorübergehen, obwohl ſonſt für dieſe Bedeutung nur der Accus. loci nachgewieſen iſt (Apg. 16, 8) [2], denn gegen die andere Erklärung: hinzukommen, wofür auch nur einige Stellen mit Acc. loci ſprechen [3], entſcheidet der neuteſtamentliche Sprachgebrauch, der παρέρχεσθαι accedere, advenire nur abſolut ſetzt, und das vorangehende ἔρχεται πρὸς αὐτούς, welches die weitere Bemerkung überflüſſig machte. Dagegen iſt die Bedeutung: an jemanden vorüber gehen, ſo daß er es nicht merkt (Paſſ. 1, 743) von denjenigen mit obiger zu verbinden, welche in ἤθελεν die Abſicht Jeſu ausgeſprochen finden, unbemerkt an dem Schiffe vorüberzugehen (Lachm., Schegg). Die entgegengeſetzte Abſicht ſcheint mir aber wahrſcheinlicher zu ſein, ſei es, daß er den Jüngern ſeine Macht über das Meer zeigen (Weiß) oder ihren Glauben auf die Probe ſtellen wollte (Euthym., Janſ., Bisp.), denn zur Stärkung des Glaubens gereichte es jedenfalls. — V. 49. ἰδόντες iſt nicht Gegenſatz zu ἤθελεν παρ. = ſie ſahen ihn aber (Schegg), ſondern wie das Particip zeigt, Einleitung zur Schilderung der Sachlage. — V. 50.* Die Meinung, daß der wandelnde Jeſus ein Geſpenſt ſei, hatte eine reale Urſache, weil alle dieſelbe Wahrnehmung machten. Die Furcht aber hatte darin ihren Grund, daß ſie ſich einen Menſchen mit Fleiſch und Blut nicht auf dem Meere wandelnd vorſtellen konnten. Daher erkannten ſie ihn nicht ſogleich [4]. Jeſus benahm ihnen aber durch ſeine Anrede alsbald die Furcht. θαρσεῖτε = ſeid getroſt (Matth. 14, 27. Joh. 16, 33) iſt bei den LXX Ueberſetzung von אַל־תִּירְאוּ (Ex. 14, 13. Joël 2, 22). Dieſe joniſche und altattiſche Form θαρσέω für θαρρέω, von Plato an, kommt im N. T. nur im Imperativ vor. — V. 51 f.** Während Marcus die Scene mit Petrus ausläßt, fügt er zwei Bemerkungen hinzu, welche die Jünger in ungünſtigem Lichte erſcheinen laſſen. Kann man ἐξίσταντο = ſie entſetzten ſich, geriethen vor Staunen außer ſich noch aus der vorhergehenden Furcht erklären, ſo iſt die doppelte Steigerung durch λίαν und ἐκ περισσοῦ = ſehr über alle Maßen doch auffallend. Der Evangeliſt findet es deßhalb auch für nothwendig, das Nichtverſtehen des Wunders der Brotvermehrung zur Erklärung anzuführen und dieſes wieder durch ihr verſtocktes Herz zu entſchuldigen. Wenn aber Marcus darin über Matthäus hinausgeht, ſo muß er doch eine beſondere Abſicht verfolgt haben. Dieſe iſt durch das ganze Evangelium hindurch ſichtbar und beſteht in nichts anderem, als in dem Beſtreben, den Grund des Unglaubens der Menge und des ſchweren Verſtändniſſes der Jünger aufzudecken. Bei der Menge war nichts mehr zu erreichen, die Jünger bedurften

---

[1] Victor: ἔμενεν ἐπὶ τῶν ὑδάτων βαδίζων ὑπ' οὐδενὸς ἑτέρου κωλυόμενος. Vgl. Job 9, 8: ὁ τανύσας τὸν οὐρανὸν μόνος, καὶ περιπατῶν ὡς ἐπ' ἐδάφους ἐπὶ θαλάσσης.

[2] Jl. 8, 239. Xen. An. 4, 2, 12. Plat. Alc. 1, 123 B. Krüg. 46, 6, 8.

[3] Eur. Med. 1137. 1275. Hipp. 108. Krüg. 68, 46, 15.

* Hier iſt einer der wenigen Fälle, in denen das καὶ der Rec. (καὶ αὐθὺς A D Vers. Lachm., Trg.) in δέ zu verwandeln iſt (ℵ B L Δ Tiſch.).

[4] Victor: οὐδὲ γὰρ ἂν ἐγίνωσκον αὐτὸν διὰ τὸ παράδοξον τῆς βαδίσεως καὶ διὰ τὸν καιρόν.

** Καὶ ἐθαύμαζον (A D) nach ἐξίστ. hat Lachm. eingeklammert, Tiſch., Trg. ausgelaſſen (Apg. 2, 7). Die Auslaſſung in ℵ B L Δ macht es wie auch ἐκ περισσοῦ zweifelhaft.

noch ſehr des Unterrichtes, haben ihn aber auch erhalten und ſind deſto feſter im Glauben geworden. Von Leichtgläubigkeit und vorübergehender Begeiſterung konnte bei ihnen keine Rede ſein. Eine ſolche Beweisführung war aber nach Röm. 9—11 für römiſche Leſer ganz am Platze (vgl. oben S. 21). λίαν ἐκ περισσοῦ iſt gebildet wie ὑπὲρ ἐκ περισσοῦ Eph. 3, 20. 1 Theſſ. 3, 10. 5, 13; λίαν μέγα, ἄγαν u. ſ. w. (Paſſ. 2, 56, 1). ἐν ἑαυτοῖς bei ἐξίστ. = in ihnen ſelbſt, in ihren eigenen Herzen, zeigt an, daß ſie ihrer Verwunderung nicht in Worten Ausdruck verliehen. Die „tarditas et caecitas in iis“ (Janſ.) verhinderte die richtige Erkenntniß. οὐ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρ. = ſie hatten keine Einſicht erlangt über die Brote, d. h. das Wunder der Brotvermehrung hatte ſie nicht ſo weit gefördert, daß ſie die Anwendung auf den vorliegenden Fall machen konnten. So ſteht ἐπί oft, um die Veranlaſſung, hier die Nichtveranlaſſung auszudrücken [1].

§ 29.

Jeſus im Lande Genneſareth. Das Eſſen mit unreinen Händen.

6, 53 — 7, 23 (Matth. 14, 34 — 15, 20).

Man könnte V. 53—56 noch mit dem Vorhergehenden verbinden (Kloſt.), weil die Selbſtbezeugung durch Wunder darin fortgeſetzt wird, aber die Verbindung mit dem Folgenden entſpricht dem Marcusevangelium doch beſſer, weil die allgemeine Schilderung der Wunderthätigkeit Jeſu einen ſchönen Contraſt zur Anklage der Phariſäer bildet und ſo den Jüngern deſto mehr die Falſchheit und Bosheit derſelben zu erkennen gibt. Die Jüngerbelehrung iſt auch in dieſem Abſchnitte der Hauptzweck. Die ausführliche Darſtellung des Marcus läßt die Gegner in ſehr ungünſtigem Lichte erſcheinen. Auch für die Jünger fehlt der Tadel nicht. Sie müſſen immer auf's Neue belehrt werden.

1. Die Heilungen auf dem weſtlichen Ufer.

V. 53—56.

V. 53.* Διαπεράσαντες (5, 21) ſie durchkreuzten den See und kamen an das Land Genneſareth, d. i. die Ebene G. (Matth. S. 147. 151. 359). Durch den widrigen Wind waren ſie von dem urſprünglichen Ziele Bethſaida abgekommen. Da Jeſus unterdeſſen zu ihnen gekommen war, hatten ſie auch

[1] Paſſ. 1, 1089, 2. Buttm. 290. Krüg. 68, 41, 6. Euthym.: ἐμφῆναι δὲ θέλων, ὅτι οὐδ' ἐπὶ τῇ προλαβούσῃ θαυματουργίᾳ τῶν ἄρτων μετέμαθον τὸ δέον, προσέθηκεν, ὅτι οὐ συνῆκαν ἐπὶ τοῖς ἄρτοις. Fritzſche überſetzt „bei den Broten“ mit Berufung auf Od. 16, 111 und betrachtet die Brotvermehrung als occasio, da er aber richtig den Zuſammenhang mit V. 51 hervorhebt, ſo folgt daraus, daß es ſich um die aus jenem Wunder zu ziehende Folgerung handelt. Beza ergänzt τὸ πραχθέν, Olshauſen: ἐπὶ τῷ θαύματι ἐν τοῖς ἄρτοις γενομένῳ.

* Ἐπὶ τὴν γῆν iſt nach ℵ B L Δ Tiſch. vor ἦλθον zu ſetzen und εἰς vor Γενν. zu ergänzen. Der text. rec. ἦλθον ἐπὶ τὴν γῆν Γενν. iſt Emendation, weil die Ebene und nicht eine Stadt Genneſareth gemeint iſt.

die Richtung nicht mehr einzuhalten. Nach Joh. 6, 17 war das Ziel Kapharnaum, das aber nicht das nächſte ſein mußte. Vom Ufer an der Ebene waren ſie bald in Kapharnaum. Johannes mußte aber dieſes erwähnen, weil er die Rede in der Synagoge zu Kapharnaum durch die Brotvermehrung vorbereitet hatte. προσορμίζειν im N. T. nur hier = das Schiff in den Hafen oder vor Anker bringen, im Medium = ſich vor Anker legen, in den Hafen einlaufen. In dieſem Sinne ſteht hier auch der Aoriſt. Paſſ.[1] — V. 54. εὐθύς gehört nicht zu ἐπιγν., ſondern zum Hauptverbum. ἐπιγν. zeigt, daß Jeſus dort noch nicht geweſen war, aber von ſolchen, die ihn anderwärts geſehen hatten, erkannt wurde (Beda). — V. 55.* περιέδραμον ſie liefen herum in jener ganzen Gegend. Das bei den Griechen mit dem Accus. loci vorkommende Verbum iſt im N. T. ἅπαξ λεγόμενον. Die LXX ſetzten es Am. 8, 12 abſolut, Jer. 5, 1 mit ἐν für שׁוּט. Der Zweck war, die Ankunft Jeſu zu melden. Auf Grund dieſer Meldung fing man an, die Kranken herbeizuſchleppen. περιφέρειν kann ſchon wegen des parallelen περιδραμεῖν nicht das Umhertragen der einzelnen Kranken, oder das Bringen der Kranken rings um Jeſus herum (Kloſt.), oder das Hin- und Herbringen (Mey.) bezeichnen. Auch ſollen nicht die divergirenden Linien der περιδραμόντων gegenüber den convergirenden Linien (nach Jeſus als Mittelpunkt) der περιφερόντων (Schegg) angegeben werden, ſondern der Zuſatz ὅπου κτλ. zeigt, daß ſie gerade dahin ſtrömten, wo Jeſus eben war, aber ihm oft nachziehen mußten, weil er den Ort häufig wechſelte (Weiß, W. Grimm). Wo ſie hörten, daß er war oder wo er, wie ſie hörten, ſich aufhielt, ſchildert, wie ſie die Kranken herumtrugen, bis ſie Jeſus trafen. ὅπου . . ἐκεῖ (ſ. krit. Anm.) entſpricht allerdings nicht dem hebräiſchen אֲשֶׁר־שָׁם, weil bei dieſem ἐκεῖ zu demſelben Verbum gehört (Joſ. 22, 19. Koh. 9, 10. Apok. 12, 6, 14), kann aber auch nicht = ubi audiebant, eum ibi esse = eum adesse (Fritzſche) genommen werden, das dem περιφ. widerſpricht und man dafür ὅπου ἤκουον αὐτὸν εἶναι (παρεῖναι), ὅτι ἐστί (πάρεστι) erwartet (Krüg. 51, 9, 1). Streicht man aber ἐκεῖ, ſo iſt ὅπου noch immer durch περιφερ. als unbeſtimmt hingeſtellt. — V. 56.** Während Marcus ſonſt mit Vorliebe die Dörfer und Weiler nennt, erwähnt er hier auch die Städte, denn er berichtet ja nicht, daß Jeſus dieſelben behufs ſeiner Wirkſamkeit aufſuchte, ſondern daß Jeſus von den Leuten aufgeſucht wurde. Damit erbringt er den Beweis von der großen Begeiſterung des Volkes. Alles ſucht von der Heilkraft Jeſu zu profitiren. Jeſus hat aber ſeine Heilwirkſamkeit aufgegeben und will ſich vom Volke zurückziehen. ἐν ταῖς ἀγοραῖς auf den Märkten, Marktplätzen paßt nicht zu ἀγρούς, iſt aber per Zeugma mit allen drei Ausdrücken verbunden. Zu κἂν τοῦ κρ. vgl. 5, 28. Dem entſpricht ὅσοι ἂν ἥψαντο = alle, welche ihn irgend berührten, d. h. ſo oft ſie

---

[1] Act. An. 6, 4, 20. Ael. v. h. 8, 2. Dio C. 41, 48.

* Statt περιδραμόντες (A It. Vulg. Lachm.) lies περιέδραμον (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.), ebenſo χώραν für περίχωρον. ἐκεῖ vor ἐστίν fehlt ℵ B L Δ Verss. Tiſch., Trg. [ ]. Es wurde wegen ἤκουον ergänzt.

** Tiſch. lieſt nach ℵ Δ ὅπου ἐάν ſtatt ὅπου ἄν. Εἰς iſt vor πόλεις und ἀγρούς nach ℵ B D L Δ Tiſch. Trg. zu wiederholen. Für ἥπτοντο leſen ℵ B D L Δ Tiſch., Trg. ἥψαντο, das zwar aus Matth. ſein könnte, aber doch wahrſcheinlich wegen ἐσώζοντο in das Imperfect verwandelt wurde.

ihn gerade berührten, denn der Aoriſt exemplificirt die einzelnen Fälle. ἄν ſteht mit dem Indicativ eines Präteritums, um die Wiederholung anzuzeigen (Buttm. 186. Krüg. 53, 10, 3. 54, 13, 2), aber immer bleibt dabei eine Art von Zweifel beſtehen, der mit „etwa", „gerade" ausgedrückt zu werden pflegt (Win. 42, 3, 287)[1].

2. Das Eſſen mit ungewaſchenen Händen.

7, 1—23.

7, 1. Auf die Begeiſterung folgt die Oppoſition, an die Stelle des Wunderglaubens muß die tiefe ſittliche Auffaſſung des neuen Lebens treten. συνάγονται ſie kommen zuſammen bei Jeſus, offenbar in Folge getroffener Verabredung. Obwohl οἱ Φαρισαῖοι den Artikel hat und alſo auf die Partei als ſolche geht, ſo ſchließt dieß doch nicht aus, daß ἐλθόντες auf ſie zu beziehen iſt. Denn auch die Partei hatte in Jeruſalem ihre Hauptvertreter. Deßhalb ſchreibt Matthäus: ἀπὸ Ἱερ. Φαρ. κ. γραμματεῖς. Marcus konnte bei ſeinen Leſern das Verhältniß der letztern zu den erſteren nicht als bekannt vorausſetzen, daher ſagt er καί τινες τῶν γρ. und einige der Schriftgelehrten, welche zu der Phariſäerpartei gehörten, d. h. Schriftgelehrte im engeren Sinne = Rabbinen[2]. Es handelte ſich jetzt um eine officielle Geſandtſchaft an Jeſus (vgl. Joh. 1, 39)[3], die jedenfalls zeigt, daß die Gegner den Anhang Jeſu in Galiläa für unbedeutender anſahen, als früher. Auch der Tod des Täufers konnte ihren Muth geſteigert haben (Keim). — V. 2.* ἰδόντες geht wie ἐλθόντες auf alle Gegner, nicht bloß auf τινες, iſt aber nicht mit V. 1, ſondern mit V. 5 als Nachſatz zu verbinden, der wegen der langen Parentheſe mit καί beginnt. τινὰς τῶν μαθ. einige der Jünger, andere hatten alſo die Waſchungen vorgenommen. Dieſe waren ein Stück ſpäterer Ueberlieferung, nicht geſetzliche Vorſchrift (Matth. S. 360), ſo daß ſich die Jünger je nach Umſtänden darüber hinwegſetzen konnten. Doch hebt Marcus beſonders hervor, daß es nicht eine bloße Phariſäerſatzung war. Gerade in dem πάντες οἱ Ἰουδαῖοι hat man einen heidenchriſtlichen Standpunkt zu erkennen, von dem aus die vielen Waſchungen, wie das ganze ſpätere Obſervanzenweſen lächerlich erſcheinen. Ja der Zuſatz erinnert faſt an das Johannesevangelium. Der

---

[1] Bäumlein bezeichnet dieſe Conſtruction des Relatives mit ἄν und dem Indicativ der hiſtoriſchen Tempora als eine Abweichung vom regelmäßigen Sprachgebrauch, der den Optativ ohne ἄν erfordert hätte (§ 619 Anm. 2).

[2] Wenn Marc. 3, 22 καὶ οἱ γραμ. οἱ ἀπὸ Ἱερ. hat, wofür Matth. 9, 34; 12, 24 nur Φαρισαῖοι ſchreibt, ſo folgt daraus nicht, daß Matth. ἀπὸ Ἱερ. aus Marcus entlehnt hat, denn konnte er das eine Mal den Zuſatz auslaſſen, ſo ſtand dem auch im andern Falle nichts im Wege. Hat er aber das zweite Mal die γραμ. und ἀπὸ Ἱερ. beigefügt, ſo that er es zur Charakteriſirung der geſteigerten Feindſchaft.

[3] Von einer Geſandtſchaft aus Phariſäern von Jeruſalem gegen Joſephus in Galiläa berichtet dieſer Vit. c. 39. Auch dieſe ſollte das Volk in Galiläa aufreizen, um eine Gelegenheit zur Entfernung des Joſephus zu bieten.

* Statt κοιναῖς . . . ἐσθίοντας iſt nach ℵ B L Δ Tiſch., Trg. ὅτι . . . ἐσθίουσιν zu leſen. Vor ἄρτους iſt der Artikel zu ergänzen (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.), die Rec. fügt nach ſpäteren Majuskeln It. Vulg. Syr. noch ἐμέμψαντο hinzu (D κατέγνωσαν).

Accusativ ist nach einer bekannten Attraction bei dem Subject des Objectivsatzes gesetzt (1, 24). κοινός im Gegensatz zu ἅγιος, ἡγιασμένος, καθαρός bei den Hellenisten = profan, unrein, was die Griechen durch βέβηλος bezeichnen (Röm. 14, 14. Hebr. 10, 29. Apok. 21, 27)[1]. Marcus verdolmetscht es mit ἄνιπτος ungewaschen, woraus aber nicht folgt, daß er schmutzige Hände voraussetzt, wenn auch seine Leser ihn vielleicht so verstanden haben. τοὺς ἄρτους die Brote, d. h. die Speisen, welche sie eben verzehrten.

V. 3 erklärt Marcus die Waschungen der Juden, welche die levitische Unreinigkeit betreffen. Dafür spricht die allgemeine Uebung und die Berufung auf die Ueberlieferung der Alten[2]. πάντες οἱ Ἰουδαῖοι ist aber nicht für sich mit κρατοῦντες zu verbinden (Olshausen), wenn es auch unter den Juden welche gab (Sadducäer), die solche Ueberlieferungen nicht beobachteten. πυγμῇ mit der Faust wurde schon frühzeitig vom häufigen Waschen = πυκνά erklärt, das auch Tischendorf nach א f. g. l. Vulg. Goth. Cop. in den Text aufgenommen hat. Allein die Rec. ist zu gut bezeugt, so daß es sich nur darum handeln kann, was unter dem Waschen mit der Faust zu verstehen sei. Das Waschen bis an den Ellenbogen (νίπτεσθαι μέχρι τοῦ ἀγκῶνος Euthym., Theophyl.) hat etymologisch keinen Grund[3], aber auch: bis an die Handwurzel (Lightf., Schöttg., Beng., Haneb.) umgeht den Dativ πυγμῇ und nimmt das Wort unrichtig = Handgelenke, wenn auch bei den Juden die Gewohnheit bestanden haben mag, beim Waschen die Hände emporzuheben, damit das Wasser nicht über das Gelenk hinausging und die Hände wieder verunreinigt wurden (Schöttg.). Vor der Mahlzeit haben sie die Hände nach oben, nach der Mahlzeit abwärts gehalten (Wünsche). Ebenso setzen diejenigen den Accusativ πυγμήν voraus, welche die zusammengeballte Faust mit der andern Hand waschen lassen (Grot., Calov.), während Wetstein, Rosenmüller u. a. πυγμῇ ὕδατος verlangen, da sie an die mit Wasser gefüllte Hand dachten, welche beim Waschen benützt wurde. Daher bleibt nur mit den Neueren (Beza, Fritzsche, Bleek, Mey., Weiß, W. Grimm u. a.) anzunehmen übrig, daß die Juden mit der Faust der einen Hand die innere Fläche der

---

[1] 1 Macc. 1, 47. 62. Jos. Antt. 13, 1, 1. Justin. Ap. 1, 66 p. 98 A. Doch ist in letzterem Falle die Bedeutung = gewöhnlich (vulgaris), ähnlich ep. ad Diogn. 5, 7 (mensa communis). Daher kann κοινός nicht allgemein = schmutzig, sondern nur = levitisch unrein erklärt werden. Haneberg (Alterthümer 2. A. S. 475) betrachtet κοινός nicht als Uebersetzung von חול profanus im Gegensatze zu „heilig", sondern als hellenistischen Ausdruck für das späthebräische טנוף oder מזוהמא. Letzterer Ausdruck komme von ungewaschenen Händen im Sohar (III. Amstd. f. 186 a) vor. Ebendaselbst kommt auch טִנּוּפָא in der Bedeutung „Schmutz, Unreinheit" vor. טַנְפָא steht im Syrischen für טָמֵא immundus, impurus, sordidus.

[2] Zu πρεσβύτεροι = πατέρες vgl. Hebr. 11, 2. Diese Satzungen sind in den Tractaten ידים und כלים erörtert (Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1876 S. 408). Der Talmud bringt so sehr auf das Händewaschen vor und nach Tisch, daß R. Serika im Namen des R. Elieser denjenigen für verloren hält, welcher dasselbe nicht beobachtet (Sota f. 4 b). Die eigentlichen Ueberlieferungen (דברי כפרים מסורת הזקנים) wurden dem mosaischen Gesetze gleichgestellt (Mischna, Sanh. 1, 3).

[3] Theophyl.: πυγμὴ γὰρ λέγεται τὸ ἀπὸ τοῦ ἀγκῶνος ἄχρι καὶ τῶν ἄκρων δακτύλων ist die abgeleitete Bedeutung für das Längenmaß, die Weite von der Spitze des Ellenbogens bis zur zusammengeballten Faust (Poll. 2, 147. 158), das hier nicht gemeint sein kann.

andern beim Waſchen abrieben, damit gerade dieſe, welche mit den Speiſen in Berührung kam, rein ſei[1]. κρατεῖν = feſthalten mit dem Accuſ. der Sache iſt den Griechen im übertragenen Sinne unbekannt, entſpricht aber dem neuteſtamentlichen Sprachgebrauch (2 Theſſ. 2, 15. Apok. 2, 14 f.; mit Genitiv Hebr. 4, 14; 6, 18; vgl. Buttm. 140). — V. 4.* ἀπ' ἀγορᾶς οὐκ ἐσθίουσιν = vom Markte gekommen (ἐὰν ἔλθωσι D) eſſen ſie nicht iſt eine constructio praegnans, die auch bei den Klaſſikern häufig iſt[2] und durch 10, 10 belegt wird. Die Erklärung ἐσθίειν ἀπό hat zwar Analogien[3], würde aber im N. T. ἐκ verlangen und bliebe auch ſo auffallend, wenn man ein Eſſen des Gekauften an Ort und Stelle bezeichnen wollte (Kloſt.). ἐὰν μὴ βαπτίσωνται wenn ſie ſich nicht gebadet (ῥαντίσωνται beſprengt) haben[4], weil ſie durch Berührung mit der Menſchenmenge auf dem Markte unrein geworden ſein konnten. Andere erklären: vom Markte Gekauftes eſſen ſie nicht, wenn ſie es nicht gewaſchen haben (Olsh., Lange, Bl., Weizſ.), wogegen allerdings weder βαπτ. oder ῥαντ. noch das Medium ſpricht, aber doch der ſelbſtverſtändliche Gedanke, welcher damit eingetragen wird. Denn daß ſie alle Speiſen wuſchen, verſtand ſich von ſelbſt, wenn es doch bei allen Gefäßen geſchah. Gegen die Tautologie mit dem Waſchen vor dem Eſſen überhaupt hat ſchon Fritzſche den Marcus in Schutz genommen. Vorher iſt nur vom Waſchen der Hände die Rede, hier handelt es ſich um das Waſchen oder Beſprengen des ganzen Körpers[5]. κρατεῖν iſt epexegetiſcher Infinitiv = observanda acceperunt (Win. 44, 1, 299. Buttm. 224), um die Abſicht auszudrücken. βαπτισμός Waſchung, Untertauchung (Hebr. 6, 2. 9, 10) kommt bei den Griechen nicht vor (βάπτισμα); nur Joſephus gebraucht das Wort von der Taufe des Johannes (Antt. 18, 5, 2). Die Becher, Krüge und eherne Geſchirre (Kupfergeſchirre, Keſſel) konnten durch Untertauchen gereinigt werden. Die Lager mußten abgewaſchen werden. Dieſelben wurden durch Blutflüſſige, Ausſätzige u. a. verunreinigt. Da irdene Gefäße, wenn ſie unrein geworden, zerbrochen werden mußten (Lev. 11, 29—38. 15, 12. Scholz, Alterth.

---

[1] Delitzſch zieht πυκνά vor. Behalte man πυγμῇ bei, ſo laſſe ſich nur daran denken, daß die zu reinigende Hand nicht bloß in das Waſſer zu ſtecken, ſondern mit Waſſer zu begießen iſt (was aber nicht von dem ſich Waſchenden zu geſchehen braucht, ſondern was ihm auch jeder beliebige Andere thun darf), oder auch daß Gegenſtand der Reinigung die Hand bis zum Gelenk (פרק ידים) iſt — aber paſſend ſei der Ausdruck weder für das Eine noch das Andere.

* Βαπτίσωνται A D Lachm., Tiſch., Trg., It. Vulg. nisi baptizentur, Δ βαπτίζωνται, L βαπτίζονται, ℵ B ῥαντίσωνται (Hebr. 9, 13. 19. 21; 10, 22). καὶ κλινῶν fehlt ℵ B L Δ Tiſch., konnte aber leicht per homoiotel. ausfallen.

[2] Arrian Epict. 3, 19, 5 ἂν μὴ εὕρωμεν φαγεῖν ἐκ βαλανείου. Jl. 8, 53. Win. 66, 2, 577. Krüg. 62, 3. Kühn. 628, a.

[3] Plat. rep. 2, 372 D: ἀπὸ τραπέζης δειπνεῖν und Xen. An. 6, 1, 1: ἀπ' ἀγορᾶς ζῆν. Kloſterm. S. 149.

[4] Die Eſſener nahmen vor der Mahlzeit immer ein Bad (Joſ. B. J. 2, 8, 5) und da manche dieſelbe für eine ſtrengere Abzweigung des Phariſäismus halten (vgl. Schürer S. 615), ſo würde die Erklärung von einem vollſtändigen Bade keine Schwierigkeit machen, iſt aber nicht nothwendig.

[5] Denn βαπτ. = die Hände in das Waſſer tauchen (Lightf., Wetſt.) würde τὰς χεῖρας erfordern.

2, 231 f.), ſo ſind nur hölzerne[1] und kupferne Gefäße berückſichtigt. ξέστης, nur hier im N. T., bezeichnet den römiſchen sextarius, ein römiſches Maß für Flüſſigkeiten, von dem 960 auf einen culeus, 48 auf eine amphora, ſechs auf einen congius gingen. Die amphora iſt aber dem Inhalte eines römiſchen Cubikfußes gleich: 26 Liter, alſo der Sextarius = 0,54 Liter. (Marquardt, Alterth. 3, 2, 1853 S. 38). In unſerem Zuſammenhange iſt aber gar nicht auf den Inhalt reflectirt, ſondern ξέστης bloß als Ausdruck für ein Gefäß überhaupt (urceus Vulg.) geſetzt. χαλκίον = kupfernes Geſchirr nur hier (Ar. b. Poll. 10, 109. Xen. Oec. 8, 19).

V. 5.* Der Evangeliſt fährt mit καί weiter, als ob nicht καὶ ἰδόντες, ſondern καὶ εἶδον V. 2 vorausgegangen wäre, und nimmt auch das Subject wieder auf. καί kann man allerdings nicht mit „da" überſetzen, wie das ἔπειτα der Rec. (Buttm. 262) nahe legt, aber doch will Marcus wieder an V. 2 anknüpfen. Solche Conſtructionen ſind auch bei den Griechen nicht ſelten (Krüg. 59, 2, 9. Kühn. 727 Anm. 4. 733, 2). περιπατεῖν κατά im übertragenen Sinne iſt den Griechen unbekannt = הָלַךְ בְּ (Röm. 8, 4; 14, 15. 2 Kor. 10, 2).

V. 6.** Προφητεύειν hat im N. T. nach der beſten Bezeugung das Augment vor der Präpoſition (Buttm. 30. Win. 12, 1, 69), was um ſo weniger auffällt, da es kein Simplex φητεύειν gibt. Die Alexandriner zogen aber die gewöhnliche Form vor[2]. Das Citat aus Jeſ. 29, 13 iſt dem des Matthäus conform, auch wo es von den LXX abweicht[3]. Die Conjectur einer anderen Lesart: ein Tohu (Leerheit, תֹּהוּ f. וַתְּהִי) iſt ihr mich Ver-

---

[1] Lightf., de W., Mey., Weiß, W. Grimm u. a. Schegg bemerkt dagegen, daß es ſich nicht um leviti ſche Verunreinigung handle, ſchon deßwegen nicht, weil man durch das Waſchen der Hände nicht leviti ſch rein wurde. Bei den Divanen muß er aber gleichfalls die levitiſche Verunreinigung zugeben. Schöttg., Wünſche. Andererſeits iſt auch nicht anzunehmen, daß die irdenen Gefäße ohne genügenden Verdacht der Verunreinigung zerſtört wurden.

* Ἔπειτα (A) iſt Emendation für καί.

** Ἀποκριθείς und ὅτι vor καλῶς ſind zu ſtreichen (ℵ B L Δ Tiſch.; Trg. [ὅτι]), dagegen ergänzt Tiſch. ὅτι vor οὗτος (ℵ B L). Statt προεφήτευσεν iſt ἐπροφήτευσεν (ℵ B* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen. οὗτος ὁ λαός iſt beizubehalten (ℵ A L Δ Tiſch., Trg.) gegen ὁ λαὸς οὗτος (Matth.).

[2] W. Grimm Lex. p. 384. Die wechſelnden Formen bei Juſtin ſiehe Otto Jahr s. v. und Prolegg. t. I p. LXXV. 3. ed.

[3] Die einzige Differenz οὗτος ὁ λαός für ὁ λαὸς οὗτος (ſ. krit. Anm.) berechtigt gewiß nicht zu der Bemerkung: Marcus etwas freier (Scholt. S. 55). An den Urtext erinnert bei beiden nur die Auslaſſung des καί vor διδασκαλίας, die man aber nicht einmal aus der Berückſichtigung des Urtextes (Hilgf., Zeitſchr. für wiſſenſch. Theol. 1867 S. 428, Volkm.) zu erklären braucht, ſondern dem Beſtreben beilegen kann, die Vertauſchung der göttlichen Gebote mit den Menſchenſatzungen beſſer hervorzuheben (Anger, ratio qua loci vet. T. in ev. Matthaei citantur etc. 1861. I p. 17). Sonſt hätte auch die Umſtellung von διδασκαλίας und ἐντάλματα nicht ſtattgefunden oder wäre für διδ. die participiale Bedeutung des Urtextes (angelerntes Menſchengebot) belaſſen worden. Da hierin aber auch die LXX abweichen, ſo haben wir in unſerem Citat wieder einen Beweis für die Freiheit der heiligen Schriftſteller im Citiren und die Abhängigkeit der beiden erſten Evangeliſten von einander. Denn in ſolcher Form kann die Uebereinſtimmung weder eine zufällige, noch eine durch die Tradition vermittelte ſein. Die Annahme einer Volksbibel entbehrt aber der hiſtoriſchen Begründung.

ehren, gelernte Menschensatzung (Schegg) ist nicht ohne Grund, da sich aus ihr das μάτην der LXX erklärt. Deßhalb brauchte sich aber Jesus nicht an einen alten Midrasch zu halten, der auch den Rabbinen geläufig war. Denn die LXX waren ja längst bekannt und warum diese den Urtext so übersetzt haben, ist hier nicht unsere Aufgabe zu erklären. Dagegen ist es allerdings richtig, daß durch die ganze Gemara das Streben geht, für alle Bestimmungen der Mischna eine biblische Begründung zu suchen. Ja „es war eine Methode aufgekommen, welche die mündliche Lehre womöglich ganz und gar aus der schriftlichen herausdeducirte" (Joël, Blicke in die Religionsgeschichte 1880 S. 45), aber diese Methode gehört der späteren Zeit an und ist hauptsächlich auf den griechischen Text zurückzuführen. Marcus hat die Ordnung umgekehrt, indem er das Citat voranstellt und die Rüge der Pharisäer nachträgt. Man kann hierin eine bessere Disposition erkennen, weil der Hauptgedanke voransteht (Jans., Weizs., Mey., Weiß u. a.)[1]. περὶ ὑμῶν τῶν ὑποκριτῶν = über euch Heuchler. Der Artikel wird im Griechischen nach den Personalpronomen, wenn der vertretene Begriff selbst hinzugefügt wird, regelmäßig gesetzt (Krüg. 50, 7, 13). — V. 8.* Durch die Zurückstellung der Rüge hat Marcus die Worte des Herrn etwas gemildert, denn nicht so fast das spricht gegen die Pharisäer, daß sie Menschensatzungen lehren und befolgen, sondern dieß, daß sie dasselbe mit Vernachlässigung der göttlichen Gebote thun. Damit ist also nicht jede menschliche Anordnung für das religiöse Leben verboten, nur darf keine an die Stelle des Gebotes treten oder im Widerspruche mit ihm stehen. Eine solche Satzung führt nun Jesus im Folgenden an, ohne sich über die Vorschrift des Waschens weiter auszusprechen. Aber so viel folgt daraus, daß die Pharisäer dieselbe nur heuchlerisch beobachteten. ἀφέντες — κρατεῖτε ist eine schöne Gegenüberstellung. Zu ἀφιέναι = unbeachtet, beiseite lassen durch thatsächliches Verhalten vgl. Luc. 5, 11. Hebr. 6, 1. — V. 9. καλῶς nicht wie V. 6 = treffend, gut, sondern ironisch = praeclare ganz schön! (2 Kor. 11, 4)[2]. Die Bedeutung iure ist gegen den Zusammenhang und valde schwächt den Gedanken ab. Eine ironische Wendung hat auch im Munde Jesu nichts Anstößiges. ἀθετεῖν = ἄθετον reddere, etwas Festgesetztes, Geordnetes aufheben, beseitigen z. B. διαθήκην (Gal. 3, 15), wird aber auch von einem Benehmen gesagt, welches thatsächlich einem Aufheben gleichkommt, also: hintansetzen, übertreten (Hebr. 10, 28. 1 Tim. 5, 12). So steht es im Gegensatz zu τηρεῖν hier, während das förmliche Aufheben V. 13 durch ἀκυροῦν bezeichnet ist. ἵνα κτλ. ist nach dem Erfolge, nicht nach der Intention der Pharisäer gesagt. Denn von einer formellen Abschaffung des Gesetzes waren die Pharisäer weit entfernt. Auf diese Weise glaubten sie den persönlichen Vortheil und die reli-

---

[1] Umgekehrt Keim 2, 350: Marcus ist trotz der lebhaften Parteinahme seiner Freunde (auch Weizs.) rein secundär, mengt die Momente durcheinander, stellt unpassend das Jesaiawort voran und hat eine Menge widriger Paraphrasen und Allgemeinheiten.

* Γάρ fehlt ℵ B D L Lachm., Tisch., und der ganze Zusatz βαπτισμούς . . . ποιεῖτε ℵ B L Δ Tisch.; Trg. [ ], wahrscheinlich aus V. 4, 13, obwohl derselbe als unpassend ausgelassen werden konnte.

[2] Soph. Ant. 739. Arist. Av. 189. Demosth. Phil. 3 p. 128: καλῶς Ὀλυνθίων ἐφείσατο. Euthym.: κατ' εἰρωνείαν τοῦτό φησι.

giöſen Pflichten mit einander vereinigen zu können[1]. — V. 10 knüpft an V. 8 an, zu welchem V. 9 nur ein erläuternder Zwiſchenſatz iſt. Μωϋσῆς (Matth. θεός) kann nicht den göttlichen Charakter des Gebotes, über welchen zwiſchen Jeſus und ſeinen Gegnern kein Streit war (Weiß), hervorheben, denn dieß hätte durch θεός ebenſo gut geſchehen können, ſondern ſoll auf das Geſetz κατ' ἐξοχήν, welches durch Moſes gegeben wurde, hinweiſen. Dieſes war auch den Leſern des Marcus bekannt (10, 3 f.), denn auch die Heidenchriſten wurden im νόμος unterrichtet. Im erſten Citat Ex. 20, 12 ſteht Marcus den LXX näher als Matthäus, weil er auch die in beiden Texten vorhandenen Pronomina σου aufgenommen hat. Um ſo auffallender iſt es, daß er im zweiten Citat Ex. 21, 17 mit Matthäus das Pronomen αὐτοῦ wegläßt und θανάτῳ τελευτάτω mit ihm ſchreibt, während die LXX V. 17 τελευτήσει hav. und erſt V. 18 τελευτάτω haben. — V. 11. ἄνθρωπος = אִישׁ. Marcus läßt ſeiner Gewohnheit gemäß den hebräiſchen Ausdruck קָרְבָּן ſtehen, der hier zum Verſtändniß der Sache beiträgt[2]. Denn קָ iſt der allgemeine hebräiſche Terminus für die Darbringung oder Gabe an's Heiligthum (Num. 7, 13), beſonders für die blutigen und unblutigen Opfer (Lev. 2, 1 ff. 7, 13). Es kommt her von קָרַב ſich nähern, הִקְרִיב nahe bringen (לַיהוָה), ein Geſchenk, ein Opfer darbringen. Doch hat es ſpäter eine allgemeinere Bedeutung = Gelübde, Eidſchwur erhalten[3]. Die Phariſäer verſtanden darunter ein Verſagungsgelübde und da nach ihrer Anſicht vota non sunt infringenda (Schöttg. p. 139), ſo waren die Eltern dadurch der Unterſtützung beraubt. An eine Abgabe an den Tempel[4] iſt nicht zu denken, höchſtens könnte man als Vorwand die ſpätere Beſtimmung für den Tempel annehmen[5]. — V. 12.* Von

[1] Rabba entwickelte aus Kohel. 12, 11. 12 die Lehre, daß man ſtrenger auf die Worte der Schriftgelehrten als auf die Worte des Geſetzes halten ſolle; denn dieſes enthalte nur Gebote und Verbote, wer aber gegen jene handle, ſei des Todes ſchuldig. Trotz dieſer Wichtigkeit ſeien aber die rabbiniſchen Vorſchriften nicht aufgeſchrieben, weil nach Kohel. 12, 12 das Geſetzbuch ſonſt zu einer Menge von Folianten herangewachſen wäre (Erubin f. 21 b). Maccoth f. 22 b ſagt Rabba: Wie thöricht ſind doch diejenigen, welche das moſaiſche Geſetz gewiſſenhaft beobachten, aber die Anordnungen der Rabbinen verwerfen (Wünſche S. 391 f.).

[2] Erasmus: hic explicat quod obscurius erat in Matthaeo, his verbis a pharisaeis instrui quosdam, ut parentibus desertis, pecuniam conferant in donaria templi. Quamquam sermo videtur parum absolutus, sed subaudiendum, satis est aut simile quippiam. Vgl. Matth. S. 362 Anm. 2.

[3] Joſ. Antt. 4, 4, 4: οἱ κορβᾶν αὐτοὺς ὀνομάσαντες τῷ θεῷ (sc. οἱ Ναζαραῖοι), δῶρον δὲ τοῦτο σημαίνει κατὰ Ἑλλήνων γλῶτταν. c. Ap. 1, 22: ἐν οἷς (sc. ὅρκοις) μετά τινων ἄλλων καὶ τὸν καλούμενον ὅρκον κορβᾶν καταριθμεῖ (ὁ Θεόφραστος)· παρ' οὐδενὶ δ' ἂν οὗτος εὑρεθείη πλὴν μόνοις Ἰουδαίοις· δηλοῖ δ' ὡς ἄν εἴποι τις ἐκ τῶν Ἑβραίων μεθερμηνευόμενος διαλέκτου δῶρον θεοῦ.

[4] So die Väter; auch Victor: λέγων θεῷ ποιήσειν ἃ πατρὶ παρέχειν ὀφείλει.

[5] Lightf. zu Matth. 15, 5 (S. 370 f.) glaubt, κορβᾶν, ὃ ἐὰν ἐξ ἐμοῦ ὠφεληθῇς ſei die Ueberſetzung von קרבן שאני נותנה לך und bemerkt mit Recht, daß nicht ἐστί, ſondern ἔστω zu κορβᾶν zu ergänzen iſt, weil im erſten Falle keine Impietät vorläge. Mit ἔστω iſt aber nur der Wunſch ausgeſprochen, daß es ſo ſein ſoll, wie eine Gott geheiligte Sache, wodurch nach der Anſicht der Schriftgelehrten nur demjenigen, mit Bezug auf welchen die Worte ausgeſprochen werden, die Benützung der Sache verſagt iſt. Deßhalb entſcheidet er ſich gegen jede Ellipſe.

* Καί fehlt ℵ B D Δ Lachm., Tiſch., Trg., beide αὐτοῦ fehlen ℵ B D L It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.

ben meiſten neueren Kritikern wird dieſer Vers nur durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt und als (anakoluthiſcher) Nachſatz betrachtet, als ob V. 11 nur ὑμεῖς δέ ohne λέγετε ſtände. Die Phariſäer ſelbſt wollten die Folgerung nicht ziehen und Jeſus unterließ es nach Marcus auch den häßlichen Satz mit nackten Worten auszuſprechen. Er ſagt nicht, was ſie fordern, ſondern was die Folge ihrer Forderung iſt. οὐδὲν ποιῆσαι erhält ſeine Näherbeſtimmung aus ὠφεληθῇς. Eine Ergänzung (Euthym.: οὐδὲν εὐάρεστον) iſt aber nicht nothwendig, da ποιεῖν τί τινι (Dat. comm. oder incomm.) im N. T. häufig iſt (5, 19. Matth. 7, 12. 18, 35 u. a.)[1]: οὐδὲν ποιεῖν = nichts für einen thun (Fritzſche). — V. 13. ἀκυρόω von ἄκυρος machtlos und hieß von κῦρος Macht, alſo etwas macht-, kraftlos machen, von einem Geſetze: abſchaffen (Matth. 15, 6. Gal. 3, 17). ᾗ παρεδώκατε = quam tradidistis, bekannte Attraction. Damit wird zunächſt nur die Art der (mündlichen) Ueberlieferung im Gegenſatze zum ſchriftlichen Geſetze bezeichnet. Da aber παραδόσει ὑμῶν vorausgeht, ſo folgt daraus, daß die παραδόσεις τῶν πρεσβυτέρων unter den Händen der Phariſäer böſe Verdrehungen erfahren mußten. Jeſus iſt alſo von den Traditionen der Alten zu den verkehrten Lehren der Phariſäer gekommen, um dieſen ihre Ungerechtigkeit vorzuhalten und dadurch die Berechtigung eines Vorwurfes gegen die Jünger zu beſtreiten. Indem Jeſus noch beifügt: und ähnliches Derartiges thut ihr vieles, bezeichnet er das Genannte nur als ein Beiſpiel aus vielen Geſetzesumgehungen. Marcus liebt es, am Einzelnen die ganze Art, das ganze Syſtem zu charakteriſiren.

V. 14.* Nachdem die Phariſäer mit ihrem Satzungsweſen abgefertigt ſind, geht Jeſus auf die Sache ſelbſt ein, indem er ſeine Lehre über Rein und Unrein zuerſt bildlich vor dem Volke, dann principiell vor den Jüngern vorträgt. Die Rede vor dem Volke iſt alſo nicht ein Appell an das Volk, ſondern nur ein Beweis, daß Jeſus mehr und mehr verlaſſen wird und zwar gerade wegen ſeiner echt religiös-ſittlichen Forderungen. Die Aufforderung zum Verſtändniß hätte nur zur Bitte um Erklärung führen können, welche den Jüngern vorbehalten war und werden mußte. πάλιν weiſt wohl darauf hin, daß die Leute nach 6, 56 ſich etwas zurückgezogen hatten und nun wieder in die Nähe gerufen wurden, um als Zeugen gegen die Phariſäer aufzutreten. Der Imperativ des Aoriſtes ἀκούσατε, σύνετε iſt zeit- und dauerlos, das bloße Eintreten der Handlung bezeichnend (Krüg. 53, 6, 4). — V. 15.** κοινοῦν iſt hier die Ueberſetzung von חֹל, das von den LXX mit βεβηλοῦν wiedergegeben wird, und nicht von טָמֵא, welches die levitiſche Unreinigkeit bezeichnet, die ohne alle Schuld durch Berührung oder natürliche Vorgänge zugezogen wurde. Macht man für die letztere geltend, daß nach geſetzlicher Ordnung was aus dem Menſchen ausgehe, profanire „wie die verſchiedenen Arten der

[1] Die Griechen ſetzen den Dativ nur, wenn das Object nicht als erleidend (Acc)., ſondern als betheiligt vorgeſtellt wird (Krüg. 46, 12, 3).

* Für πάντα iſt πάλιν (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen. λέγει ſtatt ἔλεγε iſt durch B zu wenig bezeugt. ἀκούετε (ℵ A Δ) iſt aus Matth., lies ἀκούσατε (B D L Lachm., Tiſch., Trg.). πάντες iſt ℵ L Δ nach Matth. ausgelaſſen. συνίετε iſt aus Matth., lies σύνετε (B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

** Lies τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορευόμενα ſtatt τὰ ἐκπ. ἀπ' αὐτοῦ nach ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

Flüſſe, der Ausſchlag des Ausſätzigen, die Verweſung u. dgl." (Weiß und Holtzm., Jhb. f. prot. Theol. 1878 S. 364 f.), ſo läge die Pointe darin, daß das von dem Menſchen Ausgehende den Menſchen (natürlich einen andern, daher nicht αὐτόν wie im erſten Gliede) profanirt. Dadurch iſt aber der Zuſammenhang mit den unreinen Händen aufgehoben und ein ganz fremder Gedanke eingetragen. τὸν ἄνθρωπον iſt durch die allgemeine Faſſung der Sentenz bedingt, welche durch dieſes Schlußwort an Nachdruck gewinnt. Wie im erſten Gliede die eigene Verunreinigung zu verſtehen iſt, ſo verlangt es ſchon der Parallelismus auch für das zweite. Aber auch die genannten Flüſſe u. ſ. w. verunreinigen die eigene Perſon und erſt durch Berührung andere. Auch die alte Erklärung von den Speiſegeſetzen (Victor, Chryſ., Hier., Beda, Euthym., Theophyl.), welche von den Juden abergläubiſch ſtreng aufgefaßt, ſtatt allegoriſch gedeutet wurden (Euthym., Theophyl.), hat im Zuſammenhange keinen Halt und den Wortlaut gegen ſich, da Jeſus unmöglich ſo offen dieſe Geſetze abſchaffen konnte. Im erſten Gliede müſſen daher die phariſäiſchen Profanirungen durch an ſich levitiſch nicht unreine Gegenſtände verſtanden werden, welche Jeſus als unrichtig abweiſt (Euthym. an erſter Stelle, Janſ.). Das zweite Glied gehört aber gar nicht ſtreng zum Beweiſe, ſondern iſt durch die Vorliebe der Hebräer für den Parallelismus und zur Vorbereitung der folgenden principiellen Erklärung hereingenommen worden. — V. 16 iſt von Tiſch. nach ℵ B L Δ geſtrichen, von Trg. eingeklammert. Bemerkenswerth iſt aber doch, daß ſämmtliche Verſionen mit Ausnahme der koptiſchen denſelben neben A D Majsc. haben. Vgl. 4, 13.

V. 17.* Εἰς οἶκον nicht = in ein Haus, ſondern in's Haus, nach Hauſe (Schegg), da kein plötzlicher Situationswechſel angedeutet iſt. Marcus ſagt damit nur, daß die Jünger Jeſus erſt fragten, als ſie mit ihm allein waren (4, 10). Bei Matthäus: τότε προσελθόντες οἱ μαθηταί iſt der Gegenſatz zwiſchen Volk und Jünger weniger genau durchgeführt, was auf ſtrengere Conſequenz des Marcus, aber nicht auf Vermiſchung des Matthäus (Weiß) hinweiſt. ἀπὸ τοῦ ὄχλου iſt durch eine Prägnanz mit εἰσῆλθεν verbunden. παραβολή ſteht hier wie Matth. 15, 15 (Spr. 1, 6. Kohel. 1, 17. Sir. 3, 27) für מָשָׁל = Denkſpruch, ſententiöſer, dunkler Ausſpruch[1]. Bei Matthäus iſt Petrus der Sprecher. Die Verallgemeinerung des Marcus iſt weder ein Beweis des Petrinismus, inſofern ein Tadel auf Alle vertheilt wird (Hilgf.), noch der Urſprünglichkeit (Weiß), denn ſonſt hätte Marcus an ähnlichen Stellen gleichfalls ändern müſſen und die für Petrus ſprechenden Partien nicht weglaſſen dürfen. An ſich iſt es wahrſcheinlicher, daß einer im Namen aller gefragt hat. Die Hervorhebung derſelben kann nur von der Abſicht des Schriftſtellers abhängen. Die Auslaſſung von Matth. 15, 13 vgl. Matth. S. 365. Wegen des Mißklanges, welcher in der römiſchen Gemeinde durch die Verwerfung des Volkes ſammt den Phariſäern hervorgerufen worden wäre (J. Grimm), hat Marcus den

* Für εἰς οἶκον leſen nur ℵ Δ Tiſch. εἰς τὸν οἶκον, der Artikel kann leicht ergänzt worden ſein (2, 1; 3, 19). Daß er wegen εἰσέρχεσθαι nothwendig ſei (Fritzſche), iſt nicht richtig (vgl. Krüg. 50, 2, 15. Buttm. 78, d). Dagegen iſt περὶ τῆς παραβολῆς (A) Correctur für τὴν παραβολήν, doch ſteht auch 4, 10: ἠρώτουν τὰς παραβολάς.

[1] Euthym.: παραβολὴν καλοῦσιν Ἑβραῖοι τὸ αἴνιγμα, τὸν σκοτεινὸν λόγον. Theophyl.

Vers nicht übergangen, denn die Verwerfung des Volkes iſt ſchon 4, 11 f. ausgeſprochen. Auch der Römerbrief läßt hierüber an Deutlichkeit nichts zu wünſchen übrig. — V. 18. οὕτως wird gewöhnlich (Mey., W. Grimm u. a.) = siccine, ſonach oder alſo (Schegg) erklärt. Weil aber Jeſus oben (V. 14) von dem Volke ein Verſtändniß erwartet habe, glauben Fritzſche und Weiß, es ſei mit Nachdruck vorangeſetzt: adeone, bis zu dem Grade (daß ihr eine ſo leichte Parabel nicht verſteht). καί weist allerdings auf die Vergleichung mit dem Volke hin und wenn auch σύνετε das wirkliche Verſtändniß nicht vorausſetzt, ſo bildet doch das grobe Mißverſtehen das tertium comparationis und deßhalb iſt οὕτως eher als ſteigernde Partikel anzuſehen. οὕτως kann ja von dem zu ihm gehörigen Worte durch ein oder mehrere Wörter getrennt ſein (Paſſ. 2, 600, 1. Krüg. 66, 1, 11). Matthäus hat freilich ἀκμήν = ἔτι, adhuc, allein er iſt überhaupt immer milder gegen die Jünger hinſichtlich ihres Verſtändniſſes [1]. — V. 19.* ὅτι gehört zu κοινῶσαι, weßhalb es richtiger iſt, mit Lachm., Tiſch. u. a. nach κοινῶσαι V. 18 ein Komma, und mit Tiſch., Schegg, Weiß u. a. an den Schluß des V. 19 ein Fragezeichen zu ſetzen. Der paraboliſche Charakter der Rede iſt von Marcus viel beſſer gewahrt worden, als von Matthäus, denn ſtatt πᾶν τὸ εἰσπορευόμενον εἰς τὸ στόμα εἰς τὴν κοιλίαν χωρεῖ ſetzt er οὐκ εἰσπορεύεται αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν, ἀλλ' εἰς τὴν κοιλίαν und verallgemeinert dadurch den Gedanken. Die Gegenüberſtellung von καρδία und κοιλία legt nun die gleichmäßige Auffaſſung beider nahe und Schegg findet es unbegreiflich, „wie man angeſichts unſerer Stelle Herz im geiſtigen Sinne nehmen konnte", muß aber die Note beifügen „und doch finde ich es nirgends anders". Auch die neueſte Literatur hat hierin keine Aenderung nachzuweiſen und ich muß wie Matth. S. 365 gleichfalls bei der hergebrachten Erklärung ſtehen bleiben. Denn dafür ſpricht erſtens, daß entweder alle oder keine Speiſe in das Herz eingeht und das Herz berührt, alſo eine Unterſcheidung zwiſchen Herz im phyſiſchen Sinne und Bauchhöhle mit Bezug auf Speiſen keinen Werth hat, und zweitens, daß καρδία V. 21 nur in ethiſchem Sinne gefaßt werden kann. Daher iſt auch an unſerer Stelle keine andere Faſſung angezeigt. Wenn wir ſagen: „Speiſe und Trank ſteigen in den Kopf", ſo fällt es allerdings niemanden ein, dieſe Redensart geiſtig und bildlich zu deuten. Ob ſie aber identiſch iſt mit: Speiſe und Trank kommen in (berühren unmittelbar) das Herz, ſo daß der Unterſchied nur in der verſchiedenen Anſchauung über die Centralpunkte des Lebens läge, können wir ganz dahin geſtellt ſein laſſen, weil an unſerer Stelle gar nicht geſagt iſt, daß Speiſe und Trank in's Herz kommen, ſondern gerade das Gegentheil, daß ſie nicht hineinkommen. Es iſt alſo auf das phyſiſche Herz formell gar kein Bezug genommen, da nur der Nachweis erbracht wird, daß was zum Munde eingeht nicht ſittlich verunreinigt. Dieſes kommt aber nicht davon her, daß es nicht in das Herz eingeht, ſondern gilt von allem,

---

[1] Weiß gerade umgekehrt: „wie ja auch das ἀκμήν nur eine Ausdeutung und Verſchärfung des οὕτως iſt." Aber ἀκμήν = noch, d. h. nach ſo langer Unterweiſung iſt doch weniger ſtark als: bis zu dem Grad. — Kloſtermann findet (S. 155) in dieſem Vorwurf den Schlüſſel für die Erklärung der Stellung.

* Statt καθαρίζον iſt καθαρίζων (א A B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

folglich verunreinigt an ſich nichts Derartiges den ethiſchen Charakter. Die Reſtriction hinſichtlich der Völlerei und Schwelgerei iſt nicht einmal nothwendig, denn auch in dieſem Falle verunreinigen ſittlich nicht Speiſe und Trank, ſondern der vom freien Willen abhängige unmäßige Genuß, welcher geiſtige und ſittliche Unfähigkeit herbeiführt. Aus demſelben Grunde werden von unſerer Stelle auch die Faſtengebote nicht berührt. Denn dieſelben beruhen ja nicht auf der Vorausſetzung, daß die Speiſen verunreinigen, ſondern ſind eine Prüfung für den menſchlichen Willen, eine Forderung auf den Verzicht gewiſſer natürlicher Rechte. Die Enthaltſamkeit zu gewiſſen Zeiten und von beſtimmten Speiſen ſoll dazu beitragen, den Leib als Organ der freien geiſtig-ſittlichen Bethätigung willig zu erhalten und vor der Gefahr der Ueppigkeit zu bewahren. Ueberall haben alſo die Speiſen einen directen Einfluß nur auf den Leib, nirgends an ſich eine ſittliche Bedeutung. ἀφεδρών iſt ein barbariſches Wort = dem griechiſchen ἄφοδος und bedeutet Kloake, Abtritt. Es iſt von dem macedoniſchen ἄφεδρος abzuleiten, das Lev. 13, 5 und 15, 19 ff. für das hebr. נִדָּה Unreinigkeit (des weiblichen Blutfluſſes) gebraucht wird, aber eigentlich (von נדד) das bezeichnet, was entfernt wird oder zu entfernen iſt; die Endung ών zeigt bei Subſtantiven den Behälter an (ἱππών, ἀμπελών vgl. Krüg. 41, 9, 13). Deßhalb iſt die noch von Volkmar gegebene Deutung „Gefäß" unrichtig [1]. καθαρίζων bezieht ſich auf ἀφεδρῶνα, iſt aber in den Nominativ geſetzt, als ob vorher: καὶ ὁ ἀφεδρὼν δέχεται ſtände. Aehnliche anakoluthiſche Nominative haben auch die Griechen (Krüg. 56, 9, 4. 45, 2, 2. Kühn. 508, 2. Win. 59, 8, 496), ſo daß es nicht nöthig iſt, einen abgekürzten Relativſatz (Buttm. 68 f.) anzunehmen, außer man leſe καθαρίζον, in welchem Falle die Appoſition auf den ganzen Satz: ἐκπορ. εἰς τὸν ἀφ. ginge (Win. 66, 3, 579; Fritzſche). Damit wird aber nicht von der Kloake geſagt, daß ſie alle Speiſen reinige, weil ſie von dem befreit, was an der Speiſe unrein iſt [2], ſondern weil ſie das aufnimmt, was zur Unterhaltung des phyſiſchen Lebens untauglich iſt. Marcus weiſt mit βρώματα auf den Urſprung des Streites zurück, während Jeſus allgemein bei der Erklärung von πᾶν τὸ εἰσπ. ausgegangen war. Uebrigens iſt auch dieſes im engeren Sinne von den Speiſen (und zwar von allen, πάντα) zu nehmen und nicht auf die von außen kommende Anregung zum Böſen (Weiß) auszudehnen [3]. — V. 20 ff. gehört zwar (ἔλεγεν δέ) nicht ſtreng zur Beweis-

[1] Suidas: σημαίνει τὸ μέρος τοῦ σώματος τὸ περὶ τὴν ἔξοδον. Stephan. Auch bei Euthym. und Theophyl. finden ſich Andeutungen.

[2] Die Unterſcheidung zwiſchen dem was an den Speiſen unrein und rein iſt (Jan.) berührt das ethiſche Gebiet nicht. Sie hätte nur einen Werth, wenn es ſich um levitiſche oder äußerliche Unreinigkeit handelte. Deßhalb gehören die Anordnungen über die Kloaken nicht hieher (Deut. 23, 12 - 14).

[3] Aehnlich faßt Schegg zu V. 20 ff. das in's Herz Kommen auf. Nicht was in den Magen kommt und von ihm ausgeht, verunreinige den Menſchen, ſondern nur was in das Herz kommt und von ihm ausgeht, verunreinigt den Menſchen. Vom in's Herz Kommen ſteht nichts da und es darf nicht aus οὐκ εἰσπορ. εἰς τ. καρδ. einfach ergänzt werden, denn dieſes hat den Gegenſatz von ἐκπορ. Aber auch ſo wäre zu ſagen, daß die von außen kommende Anregung zum Böſen den Menſchen erſt befleckt, wenn er einwilligt. Die Sünde kommt alſo von innen. Victor: τοῦτ' ἔστιν οὐδὲν εἰσιόντων ἀκαθάρτους τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖ, κακία δὲ μόνη ἔνδοθεν ἐξιοῦσα, καὶ τὰ ταύτης ἔγγονα πάθη.

rung, weil dieſe nur das negative Moment: Nichtverunreinigen verlangt, r iſt zum Verſtändniſſe derſelben nothwendig. Denn ſonſt könnte es frag- ſein, was Jeſus mit τὰ ἐκ τοῦ ἀνθρ. ἐκπορ. κτλ. V. 15 meinte. Indem poſitiv das ethiſche Princip als das Kriterium für Rein und Unrein auf- lt, zeigt er, daß auch aus dieſem Grunde die Speiſen als ſolche nicht ver- reinigen. Mit dieſer bekannten, aber von den Juden bei der Beurtheilung ſittlichen Lebens vernachläſſigten Thatſache wollte Jeſus jede Gefahr eines ißverſtändniſſes beſeitigen. ὅτι τό κτλ. iſt eng mit ἔλεγεν δέ zu verbinden: γεν δὲ ὅτι. In der Aufzählung der Sünden läßt ſich kein Eintheilungs- ncip nachweiſen, außer das grammatiſche: ſechs Plurale und ſechs Singulare. atthäus hat die Ordnung des Dekaloges eingehalten [1]. Da οἱ διαλογισμοὶ οἱ ιοί ſchwerlich als Genus für die folgende Specialiſirung gelten kann (Mey.), ſind die böſen Gedanken für ſich eine Gruppe. Von ihnen kann inſofern ch geſagt werden, daß ſie aus dem Herzen kommen, als ſie in ihm entſtehen d den böſen Handlungen zu Grunde liegen. Die anderen Sünden ſind en die Nächſtenliebe gerichtet. πονηρίαι = Bosheiten, böſe Pläne, Malicen, hurkereien. Der Plural hebt die einzelnen Fälle hervor, wird aber im utſchen beſſer in den Singular verwandelt, weil von einzelnen Wörtern nzucht, Habſucht) kein Plural exiſtirt. ἀσέλγεια = Ausſchweifung (Röm. , 13. Gal. 5, 9) oder, da πορνεῖαι vorausgeht, allgemein Frechheit. ὀφ- αλμὸς πονηρός = böſes Auge, d. h. Neid (Matth. 20, 15). βλασφημία = ſterung, sc. des Nächſten, d. i. üble Nachrede, Verleumdung. ὑπερηφανία Uebermuth. ἀφροσύνη = Unvernunft, d. i. Thorheit im ſittlichen Leben Sprüchw. 12, 23: ἀφρ. ζωῆς). Dieſe hängt mit der religiöſen Ueberzeugung ammen, weil der Thor, welcher in ſeinem Herzen ſpricht, es iſt kein Gott ſ. 14, 1), ſich einem ſchlechten Lebenswandel hinzugeben pflegt.

§ 30.

Jeſus in der Gegend von Tyrus.

7, 24—30 (Matth. 15, 21—28).

Marcus gibt keinen Grund für die Wanderung Jeſu in das heidniſche biet an. Weil aber Jeſus im Vorhergehenden im Conflict mit den Phari- rn war und mit ſeinen Jüngern ſich auch vom Volke zurückgezogen hat, weist der Zuſammenhang darauf hin, daß Jeſus ſich auch äußerlich immer hr vom Volke zurückzog. Da Marcus außerdem das Ueberſchreiten der enze deutlicher als Matthäus hervorhebt [2] und die particulariſtiſchen Stellen

---

[1] Darnach iſt auch die Rec. des Marcus: μοιχεῖαι, πορνεῖαι, φόνοι, κλοπαί (A Vulg. . Lachm.) conformirt, indem nur, wie auch ſonſt im N. T. (Luc. 18, 20. Röm. 13, 9. . 2, 11), das 5. u. 6. Gebot umgeſtellt wurden. Die beſſer bezeugte Aufeinander- ge iſt: πορνεῖαι, κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.).

[2] J. Grimm, E. S. 558: Marcus decke klar und beſtimmt die Wurzeln auf, welche its der Heiland ſelbſt aus der Heidenwelt in ſein Reich, die Kirche verpflanzt habe. : er die Vorgänge in Geraſa abſichtlich in einem ganz anderen Lichte zeige als Mat- us, ſo erkenne er auch hier, an einer bedeutungsvollen Wendung der meſſianiſchen itigkeit, die große Stunde, welche gnädig der Heidenwelt gewidmet erſcheine. Daher

desſelben wegläßt [1], ſo wird ihm die Erzählung zugleich zu einer Illuſtration des in der vorigen Parabel ausgeſprochenen Grundſatzes, daß es keine äußere Verunreinigung gibt, alſo auch der heidniſche Boden nicht verunreinigt. Wenn er ſich auch für gewöhnlich fern halten muß, ſo zeigt er doch den Jüngern das Feld ihrer künftigen Wirkſamkeit.

V. 24.* Ἀναστὰς ἀπῆλθεν iſt das hebr. וַיָּקָם וַיֵּלֶךְ (Gen. 22, 3. Job 1, 20), weßhalb auf ἀναστάς kein Gewicht zu legen und namentlich keine Beziehung auf das Haus zu nehmen iſt, in welchem Jeſus ſich dem Vorhergehenden zufolge befand. Darum iſt auch ἐκεῖθεν (Matth. 15, 21) nur allgemein von der Ortsveränderung zu verſtehen. Von der Gegend am See Genneſareth begab ſich Jeſus in die von Tyrus. εἰς οἰκίαν in ein Haus (6, 10), während οἶκος mit ſolchen Präpoſitionen (ἐπί, εἰς) verbunden nach Hauſe bedeutet (2, 1. 3, 19. 7, 17. Krüg. 68, 40, 3). οὐδένα ἤθελεν γνῶναι nicht = er wollte niemanden kennen lernen (Fritzſche, Ew.), ſondern er wollte nicht, daß es jemand erfahre. Das Object zu γνῶναι fehlt, weil es leicht aus dem Zuſammenhange ergänzt werden kann (9, 30. Matth. 9, 30. 12, 15. Röm. 10, 19. Krüg. 60, 7, 5). Jeſus wollte unbehelligt bleiben (Euthym., Beda), die Furcht vor den Juden, welche nachher ihn der Uebertretung beſchuldigen konnten (Theophyl.), würde bei Matthäus zutreffen. Da er ſich nach Marcus auch in Galiläa vor der Menge zurückzog, ſo will Marcus damit nicht die Zurückhaltung von den Heiden, ſondern überhaupt die Vermeidung alles Aufſehens andeuten. Indem er dieß aber gerade nach εἰσελθὼν εἰς οἰκίαν beifügt, gibt er zu verſtehen, daß Jeſus noch an der Grenze war, wo er eher fürchten mußte, erkannt zu werden, als im Innern des Landes. καὶ οὐκ ἠδυνάσθη und er konnte nicht [2], weil trotz ſeiner Vorſicht bereits eine Hilfe ſuchende Frau von ſeiner Ankunft erfahren hatte. Die joniſche Form ἠδυνάσθην kommt außer den LXX (Pſ. 39, 13) ſonſt nicht vor (Krüg. 28, 7, 1. 40. Bäuml. 240). — V. 25.** Zur Verbindung

---

die Hervorhebung des Aufbruchs ins heidniſche Gebiet und die weite Rundreiſe über Sidon.

[1] Daß ich in ſolchen Auslaſſungen eine Abſicht erkenne, habe ich ſchon in der Einleitung ausgeſprochen. Auch ich nehme an, daß man derartige Dinge in der heidenchriſtlichen Kirche wegließ (Schegg), kann aber daraus nicht folgern, daß Marcus ſie nicht kannte. Ebenſo unwahrſcheinlich iſt es aber, daß Matthäus in dem Widerſtreben Jeſu gegen die für die zubringliche Frau um Hilfe bittenden Jünger noch einen „echten Reſt aus der Urſchrift des Marcus“ aufbewahrt hat (Ew.). Urſprünglicher iſt die Darſtellung des Matthäus; aber muß denn, um nur bei Marcus keinen ſecundären Zug aufkommen zu laſſen, dieß ſchon im Marcus geſtanden haben? Die Größe des Glaubens der Frau tritt bei Matthäus ſtärker hervor, weil er damit die Handlungsweiſe des Herrn gleichſam entſchuldigt, während Marcus umgekehrt dieſe Heilung als ein Zeichen des Univerſalismus betonen und das Andere zurücktreten laſſen mußte.

* Für καὶ ἐκεῖθεν (Matth.) iſt ἐκ. δέ (ℵ B L Δ Tiſch., ſ. 6, 50) zu leſen, für μεθόρια (A) lies ὅρια; ἤθελεν (A B D Lachm., Trg.) iſt gegen ἠθέλησεν (ℵ Δ It. Vulg. Tiſch.) beizubehalten. Der Aoriſt iſt nach den andern Aoriſten conformirt. ἠδυνάσθη (ℵ B Tiſch.) iſt als die ſeltenere Form (Matth. 17, 16 B) aufzunehmen.

[2] Victor: Ἵνα καὶ γνῶσιν οἱ μαθηταί ὅτι καὶ τοῖς ἔθνεσι θύραν ἀνέῳξε τῆς σωτηρίας.

** Ἀκούσασα γάρ iſt Emendation für ἀλλὰ (ἀλλ') εὐθὺς ἀκούσασα (ℵ B L Δ Tiſch. Trg.); αὐτῆς nach θυγάτριον iſt ℵ D Δ It. Vulg. als überflüſſig ausgelaſſen. εἰσελθοῦσα (ℵ L Δ It. Vulg. Tiſch.) könnte für ἐλθοῦσα (A B Syr. Lachm., Trg.) corrigirt ſein (V. 24).

ἧς . . αὐτῆς vgl. 1, 7 [1], und zur aſyndetiſchen Stellung der Participia ἀκούσασα . - ἐλθοῦσα 5, 15. 27. Auch die Schriftſteller, welche ſich ſeltener der Participialconſtruction bedienen, haben doch im Allgemeinen die Regel beobachtet, daß nur coordinirte Participia durch καί oder τέ verbunden, im anderen Falle aber, insbeſondere dann, wenn die Erzählung durch ſie von einem Factum zum andern fortſchreitet, die Participia ohne alle Verbindung neben einander geſtellt werden (Buttm. 255). — V. 26.* Da Φοίνισσα als Femininum von Φοίνιξ allgemein gebräuchlich iſt und die Analogie von Κίλισσα (Κίλιξ), Θρᾷσσα (Θρᾷξ), ἄνασσα (ἄναξ) für ſich hat, ſo kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es die richtige Bildung iſt (W. Grimm Lex. 421). Daß die Ableitung Φοινίκισσα von Φοίνιξ keines weiteren Beweiſes bedürfe (Schegg), iſt alſo fraglich, denn für Κιλίκισσα läßt ſich kein Beleg beibringen, wohl aber für Κίλισσα (Paſſ. 1, 1731, 1) und φυλάκισσα findet ſich nur LXX (Cant. 1, 6) und Theod. prodr. p. 18 und Späteren, wird aber viel leichter von dem klaſſiſchen Femininum φυλακίς als von φύλαξ abgeleitet. Deßhalb gehen Fritzſche, Meyer u. a. für Φοινίκισσα mit Recht auf Φοινίκη zurück, aus dem vielleicht ein Φοινικίς als Grundform für Φοινίκισσα gebildet wurde (Win. 16, 2, 91). Obwohl alſo Φοίνισσα die richtige und bekannte Form war (Xen. Hell. 3, 4, 1. 4, 36. Herodian 5, 3, 2), ſo muß doch die andere gut bezeugte Lesart als die ungewöhnliche vorgezogen werden [2]. Die Trennung Σύρα Φοιν. iſt ſchwieriger zu erklären als die Verbindung, letztere iſt aber beſſer bezeugt: Syrophönicierin. So nannten die Römer das zur Provinz Syrien gehörige Phönicien im Unterſchied zu Libophönicien an der afrikaniſchen Küſte [3]. Marcus bedient ſich der römiſchen Bezeichnung, weil ſeine Leſer den einheimiſchen Ausdruck des Matthäus Χαναναία nicht kannten. — V. 27.** Die Antwort des Herrn iſt weit milder als bei Matthäus. Statt der Verweiſung auf die Miſſion an Iſrael und des οὐκ ἔξεστιν finden wir nur das Vorrecht der Kinder hervorgehoben. πρῶτον = prius, zuerſt (Matth. 8, 21 S. 259). Die Erklärung: permitte, ut omnium hoc primum sit, ut filii satientur (Fritzſche), thut dem Texte Gewalt an. Die Antwort iſt in einer ſprüchwörtlichen, aus dem gewöhnlichen Leben entlehnten Redeweiſe gegeben. Der Hausvater darf nicht das Brot der Kinder nehmen, d. h. das zu ihrer Sättigung nöthige Brot, wenn aber dieſe geſättigt ſind, ſo kann er das übrige Brot wohl den Hunden geben. Die Anwendung des Sprüch-

---

[1] Delitzſch: אשר לבחה הקטנה חיתה.

* Für ἦν δὲ ἡ γυνή (A) lies ἡ δὲ γυνὴ ἦν (א B D L Δ Lachm., Tiſch.), Trg. ἡ γυνὴ δέ. Die Rec. lieſt nach Minusk. It. Vulg. Συροφοίνισσα, B Majusk. Trg., Weiß: Σύρα Φοινίκισσα; א A L Δ Tiſch. Συροφοινίκισσα.

[2] Euthym.: Ἕλληνίς, Σύρα, Φοινίκισσα τῷ γένει, τουτέστιν, Ἑλληνὶς μὲν τὴν θρησκείαν, Σύρα δὲ τῇ διαλέκτῳ, Φοινίκισσα δὲ τῷ γένει, εἶτουν τῷ ἔθνει. Φοίνικες γὰρ οἱ Χαναναῖοι ἐλέγοντο, διὰ τὸ μητρόπολιν ἔχειν τὴν Φοινίκην (!).

[3] Λιβοφοίνικες Strab. 17, 3 p. 835. Polyb. 3, 33. Diod. Sic. 20, 55. Libyphoenices Liv. 21, 22, 3. Doch gebrauchten die Römer für Syrophönicien auch einfach Phoenica oder Phoenice (Varro, Cicero) und Phoenissa für Phönicierin und Karthago.

** Ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν (A) iſt Correctur für καὶ ἔλεγεν αὐτῇ (א B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.); ἔστιν καλόν für καλόν ἐστιν nach א B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; βαλεῖν τοῖς κυν. (A D L Δ Lachm.) iſt aus Matth., τοῖς κ. βαλεῖν א B Tiſch., Trg.

wortes auf den vorliegenden Fall iſt einfach. Die Kinder ſind die Iſraeliten und die Frau, welche Marcus extra als Heidin bezeichnet (Ἑλληνίς), befindet ſich ihnen gegenüber im Verhältniſſe der Hündchen zu den Kindern. Da dieſes überhaupt das Verhältniß der Heiden zu den Iſraeliten war, ſo ſcheint es mir auch jetzt noch unnöthig, mit Fritzſche, Schegg, Ewald, Weiß [1] u. a. gegen die gewöhnliche Beziehung der κυνάρια auf die Heiden zu eifern [2]. Es mag die Bezeichnung der Heiden als Hunde eine jüdiſche Unſitte genannt werden, aber dieß verwehrte nicht, daß Jeſus ſich darauf beziehen konnte, denn er billigte ſie ja dadurch nicht, ſondern beweist durch ſeine Handlung das Gegentheil. Indem er aber der Frau mit dieſer ihr wohlbekannten Bezeichnung entgegentritt, ſtellt er ſie auf eine ſtarke Geduldsprobe [3], welche ſie ausgezeichnet beſtand. Marcus hat alſo den Ausſpruch Chriſti nach dem den Römern bekannten Grundſatze der Miſſion: Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλλην (Röm. 1, 16) umgeformt. Eine antijudaiſtiſche Tendenz iſt darin nicht zu erkennen, aber wohl eine kluge Berückſichtigung der concreten Verhältniſſe. Matthäus ſelbſt bietet Anhaltspunkte genug für dieſe Folgerung. — V. 28.* Marcus betont es ausdrücklich, daß die Frau trotz des demüthigenden Vergleiches antwortete (ἀπεκρίθη). Die Frau gibt in ihrer Antwort zu, daß die Kinder zuerſt geſättigt werden ſollen, macht aber für ſich das Recht der Hündchen auf die Broſamen der Kinder geltend, durch welches den Kindern kein Eintrag geſchieht und die Mahlzeit nicht geſtört wird (ὑποκάτω τῆς τραπέζης). Die Anrede κύριε hat Marcus nur hier im Munde der fremden Frau. Wäre dieſelbe eine Reminiscenz aus ſeiner Quelle, in welcher der Gebrauch der Anrede κύριε geläufig geweſen ſein müſſe (Kloſt., Weiß), ſo wäre die Vorſicht zu bewundern, mit welcher Marcus ſonſt an dem κύριε ſo glücklich vorbeikam. Jedenfalls hat er es aber abſichtlich vermieden, daher ſpricht hier auch die Wahrſcheinlichkeit dafür, daß er dasſelbe abſichtlich geſetzt hat. Denn er berichtet hier von einem beſonderen Vorfalle in heidniſchem Lande. Im Munde der Heidin war κύριε einfach der Ausdruck der tiefſten Verehrung, bei den Juden hätte es mißdeutet werden können. Statt des τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης Matth. 15, 27 ſchreibt Marcus ὑποκάτω τῆς τραπ. . . ἀπὸ τῶν ψιχίων, worin aber kaum eine Milderung (Scholten) zu ſuchen iſt. Denn in

[1] „Mit der wegwerfenden Bezeichnung der (unreinen) Heiden als Hunde, die ſelbſt Meyer noch herbeizieht, hat alſo der paraboliſche Ausdruck, wie ſchon das Diminutiv zeigt, gar nichts zu thun. Nicht weil die Heiden Hunde ſind, ſollen ſie zunächſt nichts bekommen, ſondern weil im Verhältniß Iſraels und der Heiden zum meſſianiſchen Heil eine analoge Ordnung waltet, wie bei der Austheilung des Brotes am Familientiſch.“ Allein ſchon Ἑλληνίς beweist das Gegentheil. Aber ſelbſt wenn man bei dem tertium comparationis zwiſchen Kindern und Hündchen ſtehen bleiben und die von Gott feſtgeſetzte Ordnung darin ausgeſprochen finden wollte, ſo führt die Anwendung auf den vorliegenden Fall doch wieder zu demſelben Reſultat. In dieſem ſind eben die Juden die Kinder, die Heiden die Hündchen.

[2] Victor: τέκνα οὖν τοὺς Ἰουδαίους φησί, κυνάρια δὲ τοὺς ἐθνικούς. Euthym.: κυνάρια τὰ ἔθνη, ὡς ἀκάθαρτα καὶ ὡς μιαρά.

[3] Victor: τὸ μὲν γὰρ ἐλέσθαι καὶ ἐν κυνὸς τάξει καταλογισθῆναι τῷ κυρίῳ, εὐλαβείας ἦν.

* Καὶ γάρ (A L) und ἐσθίει (A) ſind nach Matth. conformirt, ἐσθίουσιν ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

beiden Wendungen erscheinen die Kinder als die Herren. Die Brocken sind so wie so die Ueberreste der Mahlzeit, ob das Hinabfallen ausgedrückt ist oder nicht. Das ἄφες πρῶτον zeigt zur Genüge, was Marcus sagen wollte. Die Frau konnte bei ihrem großen Vertrauen gar nicht daran denken, daß Jesus nicht für alle überreichlich Brot habe, sondern nur an die vom Herrn selbst angedeutete Art der Vertheilung anknüpfen. Zu ναὶ κύριε vgl. Matth. S. 368. Fr. Lucas ist dafür noch zu nennen. — V. 29. διὰ τοῦτον τὸν λόγον d. h. wegen der sich darin kundgebenden demüthigen Gesinnung[1]. Die richtige Erfassung des Sinnes, in dem Jesus allein die Bitte gewähren kann (Weiß), hat neben der Anerkennung der heilsgeschichtlichen Prärogative Israels bloß in sofern eine Bedeutung, als sie die Voraussetzung der fortgesetzten Bitte der Frau ist[2]. Das Verdienst liegt in der demüthigen Anerkennung des aus der Erkenntniß abstrahirten Verhältnisses. ὕπαγε ist die einfache Entlassungsformel. Daß damit die Gewährung der Bitte ausgesprochen ist, geht aus der Verbindung mit διὰ τοῦτον τὸν λόγον hervor[3]. — V. 30.* βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην auf dem Bette liegend. Der Accusativ bei ἐπί zeigt noch die Bewegung des sich Hinstreckens an: βάλλειν τινὰ εἰς κλίνην (Apok. 2, 22). Die Tochter lag noch wegen der Ermattung auf dem Bette, aber κειμένη ἐν εἰρήνῃ (Euthym.).

§ 31.

Die Heilung des Taubstummen.

7, 31—37 (Matth. 15, 29—31).

Diese Erzählung ist von Marcus ohne Vorgang bei Matthäus aufgenommen worden. Matth. hat 15, 30. 31 nur eine allgemeine Schilderung von verschiedenen Krankenheilungen. Daß Marcus Matth. 9, 27—31 mit 32. 33 combinirt habe (Baur) widerspricht der concreten Darstellung, wie es umgekehrt sehr unwahrscheinlich ist, daß Matthäus die Erzählung in eine allgemeine Schilderung umgewandelt habe (Weiß), um dieselbe besser als Einleitung in die zweite Speisungsgeschichte zu charakterisiren. Zwar hat Marcus 7, 54—56 gleichfalls eine allgemeine Schilderung der Heilthätigkeit aufgenommen, aber dort sind die Krankheitskategorien nicht aufgezählt und eigenthümlich ist es jedenfalls (Saunier, Hilgf.), daß in diesem Verzeichnisse bei

---

[1] Victor: ὁ μὲν Ματθαῖος τὸ τῆς πίστεως ἐσημήνατο . . . ὁ δὲ Μάρκος τοῦ λόγου τὴν ἀρετήν. Euthym.: τὸ δὲ συνομολογῆσαι κυνάριον ἑαυτὴν ταπεινώσεως ἦν. Beda.

[2] Euthym.: Μάρκος δὲ τὸν τῆς συνέσεως (ἔγραψε ἔπαινον).

[3] Euthym. und Fritzsche verbinden διὰ τοῦτον τ. λόγ. mit ἐξελήλυθεν: τουτέστι, διὰ τὸν λόγον, ᾧτινι πρὸς συνηγορίαν ἐχρήσω συνετῶς ἄγαν. Beda führt dieß als Beispiel für die Kindertaufe an: quia videlicet per fidem et confessionem parentum in baptismo liberantur a diabolo parvuli, qui necdum per se sapere vel aliquid agere boni possunt aut mali.

* Statt der Rec.: τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθὸς καὶ τὴν θυγατέρα βεβλημένην ἐπὶ τῆς κλίνης lies: τὸ παιδίον βεβλημένον ἐπὶ τὴν κλίνην καὶ τὸ δαιμόνιον ἐξεληλυθός (ℵ B (D) L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.). Diese Stellung ist naturgemäß, da die Frau zuerst ihre Tochter sah und erst daraus den Schluß zog, daß der Dämon ausgetrieben sei. Die Rec. hat die logische Reihenfolge.

Matthäus auch die Heilung der Stummen erwähnt wird, von denen Marcus noch kein Beispiel berichtet hat. Marcus will hier an der Heilung einer natürlichen Krankheit im Unterschiede zu den durch dämonische Einflüsse herbeigeführten Krankheiten ein anschauliches Bild der Heilthätigkeit Jesu und damit einen Beweis für die Gottessohnschaft geben. Die Erzählung hat Aehnlichkeit mit der 8, 22—26 erzählten Blindenheilung. Die Mittel, deren sich Jesus in beiden Fällen bediente: Verstopfung der Ohren, Berühren der Zunge und Augen sind solche, welche sonst geeignet wären, die Gebrechen der Gehörlosigkeit, der Spracherschwerung und der Blindheit herbeizuführen, und wurden von Jesus ohne Zweifel wie bei einer ähnlichen Heilung der Kothteig (Joh. 9, 6) angewandt, theils um den Glauben der zu Heilenden zu prüfen („moralische Einwirkung" Olsh., Klosterm.; dagegen Weiß), theils um anwesende Ungläubige zu beschämen. Von Marcus aber werden sie berichtet, um das Wunderbare des Vorgangs recht in das Licht zu stellen. Darin, daß Jesus den Kranken beiseite führte, liegt mehr als bloß ein Anzeichen für das Vermeiden jedes Aufsehens. Das Volk wird nicht mehr herangezogen, die Jünger sind die auserwählten Zeugen. Auch der Unterschied zu der vorhergehenden Heilung im Heidenlande legt sich nahe. Bei den Heiden Glauben, hier langsames Verstehen; dort Hoffnung für die Zukunft des Reiches, hier Unempfänglichkeit und Feindschaft.

V. 31.* Πάλιν ἐξελθών steht mit Bezug auf ἀπῆλθεν V. 24. διὰ Σιδῶνος = durch Sidon. Da dieses nördlich von Tyrus lag, so machte Jesus seine Rückreise in einem nordöstlichen Bogen außerhalb der Grenzen Galiläa's, um auf der östlichen Seite an das galiläische Meer zu kommen. ἦλθεν εἰς τὴν θάλασσαν gibt das Ziel der Reise an, welches aber in dem unmittelbar Folgenden noch nicht als erreicht vorausgesetzt werden muß (8, 13 f.) Die Trennung des ἀνὰ μέσον τῶν ὁρίων Δεκαπόλεως von Σιδῶνος könnte eher dafür sprechen, daß die folgende Begebenheit auf der Reise durch die Dekapolis stattgefunden hat (J. Grimm S. 559)[1]. Σιδῶνος für das Gebiet von Sidon zu nehmen (Gen. 10, 15. Richt. 1, 31. 3, 3. 1 Sam. 11, 1 und a.; vgl. Gesenius Lex. S. 721. Σιδονία Od. 13, 285) verbietet der Gegensatz ἐκ τῶν ὁρίων. Mitten durch das Gebiet der Dekapolis, d. h. der zur Dekapolis gehörigen Gegenden. Zu ἀνὰ μέσον s. Matth. 13, 25. Apok. 7, 17[2]. Bei den LXX = בְּתוֹךְ Ex. 26, 28. Jos. 16, 9. Die Dekapolis wird genannt, weil sie, obwohl größtentheils in Peräa gelegen, nicht zum heiligen Lande gerechnet wurde[3]. Schegg erklärt diese längere Reise als ein Mittel Jesu, um den Fragen und Beunruhigungen

---

* Διὰ Σιδῶνος (ℵ B D L Δ It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.), καὶ Σ. ist emendirt, ebenso εἰς τὴν θάλασσαν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für πρὸς τ. θ.

[1] Der deßhalb den Taubstummen für einen Heiden hält (S. 558).

[2] Buttm. 285. Win. 49, 372. Krüg. 68, 20, 1.

[3] Wohl mit Unrecht vermuthet Grimm (S. 558 Anm. 3) bei Josephus (Vita 64 und 75 ? 65 und 74) in „αἱ δέκα τῆς Συρίας πόλεις" ein zweites Dekapolis. B. J. 3, 9, 7 wird Skythopolis als die größte der Zehnstädte genannt, die allein auf der Westseite des Jordans lag. Außerdem werden erwähnt: Hippos, Pella, Gadara, Philadelphia, Dion, Canatha, Damaskus (?), Raphana (?), Capitolias (nach Ptolemäus), Abila (nach Reland, j. Abil), Galasa (Gerasa, nach Plinius). Vgl. Winer, Socin, Pauly, Schürer; Böttger, Lexicon zu den Schriften des Flavius Josephus 1879 S. 102.

über die Unterlaſſung der Reiſe nach Jeruſalem am Oſterfeſte (Joh. 6, 4) auszuweichen. Damit hänge vielleicht auch die zweite Speiſung zuſammen: „ſie ſollte mit der erſten gleichſam in Eins zuſammenfließen und über die ganze Zwiſchenzeit einen Schleier ziehen. Deßwegen gedenken nur jene beiden Evangeliſten dieſer zweiten Speiſung, welche auch die Reiſe, die zwiſchen der erſten und zweiten lag, in ihren Bericht aufgenommen haben."

V. 32.* Μογιλάλος = μόγις λαλος ſchwer redend, mit ſchwerer Sprache[1]. Dagegen erklären Meyer, Ewald u. a. nach Luther das Wort von einem Stummen (κωφὸς κ. μογ. = Taubſtummer) mit Berufung auf Jeſ. 35, 6, wo das hebr. אִלֵּם = ſtumm (mit gebundener Zunge, von אָלַם) überſetzt wird: τρανὴ δὲ ἔσται γλῶσσα μογιλάλων, und auf V. 37: ἀλάλους. Die LXX überſetzen anderwärts אִלֵּם gleichfalls mit ἄλαλος (Pſ. 38, 14: ὡσεὶ κωφός . . καὶ ὡσεὶ ἄλαλος οὐκ ἀνοίγων τὸ στόμα) und אָלַם im Niphal mit ἄλαλα γένεσθαι (Pſ. 31, 18) oder δύσκωφος (Ex. 4, 11: δύσκωφος καὶ κωφός). Da alſo bei den Hebräern die Verbindung von taub und ſtumm gebräuchlich war, ſo muß trotz der Etymologie μογιλάλος mit ſtumm überſetzt werden. Für den Taubſtummen müſſen die, welche ihn bringen, um Heilung bitten. Denn dieß beſagen die Worte: ἵνα ἐπιθῇ αὐτῷ τὴν χεῖρα. Mit Unrecht verwahrt ſich Schegg gegen dieſe Auslegung, weil die Evangelien nur ein einzelnes Beiſpiel haben, daß Jeſus durch Auflegung der Hände heilte (Luc. 13, 13), denn Luc. 4, 40. Matth. 9, 18. Marc. 5, 23 ſprechen dafür und Marc. 16, 16 erhalten die Apoſtel die Vollmacht, durch Händeauflegung Kranke zu heilen (vgl. Apg. 6, 6; 8, 19. 9, 17 u. a.). — V. 33. ἀπολαμβάνειν τινά = einen beiſeite nehmen[2]. Die Frage, warum Jeſus dieſes that, wird ſehr verſchieden beantwortet. Die gewöhnliche, aus den griechiſchen Catenen ſtammende Antwort weiſt auf das Vermeiden der Prahlerei und der Ehrſucht hin, andere führen es auf die Vermeidung des Aufſehens zurück (Mald.), oder erinnern an das halbheidniſche Land (Lange), andere ſuchen den Grund in der Furcht vor Störung (Bleek) oder Verhinderung durch das Volk (Fritzſche) oder in der Nothwendigkeit eines ungeſtörten Eindruckes auf den Kranken (Olsh., Kloſt. u. a.). Damit verwandt iſt die Anſicht von der Nothwendigkeit, einen ungeſtörten Rapport zwiſchen Jeſus und dem Kranken herzuſtellen (Mey.). Näher kommen der Sache Schegg und Weiß. Schegg glaubt, Jeſus habe den am Aeußerlichen hängen bleibenden Juden nicht ein Schauſpiel geben wollen, das ſie leicht vom Innerlichen und Weſentlichen abgelenkt hätte, populäre Zauberkünſte gab Jeſus nicht zum Beſten. Weiß beantwortet die Frage nach dem Pragmatismus des Marcus dahin, daß Jeſus hier ſo wenig wie im Heidenlande (7, 24) ſeine Wirkſamkeit wieder aufnehmen und

---

* Statt κωφὸν μογιλάλον lies κωφὸν καὶ μογ. (ℵ B D Δ Lachm., Tiſch.; Trg. καὶ μογγιλ.). κωφὸν δαιμονιζόμενον Matth. 9, 32 ſpricht nicht dagegen, da dort das Stummſein von der Beſeſſenheit herrührt, hier aber nicht ein tauber Schwerredender (Fritzſche), ſondern ein mit zwei Gebrechen Behafteter genannt werden will.

[1] Ast. 8, 38: οἱ τοιοῦτοι δὲ μόγις διαλέγονται, διὸ καὶ μογιλάλοι ὑπό τινων προσαγορεύονται. Bekk. Anecd. p. 100, 22. Erasm., Beza, Grot., Mald., Fr. Luc., Fritzſche, de W., Bl., Kloſt., Schegg.

[2] Herod. 1, 209: μοῦνον; Ar. Ran. 78: ἰδίᾳ; 2 Macc. 6, 21: κατ' ἰδίαν; ἀπολαμβάνεσθαί τινα κατ' ἰδίαν Joſ. B. J. 2, 7, 2.

daher nicht durch eine vor allem Volke verrichtete Heilung erneute Anſprüche erregen wollte. Dieſe Heilmethode eignet mehr der ſpäteren Zeit der öffentlichen Wirkſamkeit (8, 22 ff. Joh. 9, 1 ff.), woraus folgt: 1. Jeſus wandte ſie an, um auf einzelne, die Kranken und die Jünger beſſer einwirken zu können und 2. er entzog ſie den Augen der Menge, weil dieſelbe ſich bereits als unempfänglich erwieſen hatte und in ihrer äußerlichen Anſchauung befeſtigt worden wäre. Das Aufſehen wollte Jeſus freilich auch vermeiden, aber dieß traf bei allen Heilungen zu und die Aufregung wurde durch das Beiſeitenehmen nicht weſentlich gehindert, wenn doch der Geheilte ſogleich zum Volke zurückkehrte. Die ſymboliſchen Beziehungen auf die ſacramentale Thätigkeit der Kirche, welche ſonſt als einziger Grund angegeben werden (Reiſchl.), können höchſtens inſofern in die Intention des Herrn verlegt werden, als er ſich mit dem Jüngerunterricht beſchäftigte, zu dem auch eine Unterweiſung über die Behandlung der Kranken und Unglücklichen gehörte. Davon ganz verſchieden iſt die Frage, warum Marcus dieſe Erzählung aufgenommen hat. Sie hängt mit der allgemeinen Frage zuſammen, warum Marcus den Wunderberichten ſo große Aufmerkſamkeit widmet. Und hierauf lautet die Antwort: er wollte einerſeits zeigen, wie Jeſus ſeine Jünger auch in dieſe Seite ihres Berufes einführte und andererſeits den Heidenchriſten, welche dem Schauplatze der Thätigkeit Jeſu fern waren, ein anſchauliches und ergreifendes Bild von den Wunderthaten des Gottesſohnes entwerfen. Dieß wurde aber beſonders durch genaue Beſchreibung einzelner Heilungen aus den verſchiedenen Kategorien erreicht. Da in unſerem Falle die von Jeſus gewählten Mittel zu dem Erfolge in einem Mißverhältniſſe ſtehen[1], ſo werden dadurch die Erklärungen durch Zauberei ausgeſchloſſen. Die Beziehung auf den Gnoſticismus (Schegg) hätte erſt für die ſpätere Zeit eine Bedeutung, da die Juden von einer ſolchen Betrachtung der Materie weit entfernt waren. Bei Johannes aber könnte eine antignoſtiſche Tendenz die Aufnahme der Blindenheilung veranlaßt haben. Als einen Beweis der Menſchwerdung betrachtet ſchon Victor unſere Erzählung[2]. βαλλειν iſt wie 2, 22; 4, 26 nicht zu premiren. Daß Jeſus zuerſt die Finger in die Ohren legte, entſpricht der Stellung: κωφὸν καὶ μογιλάλον. Das Stummſein war das primäre Uebel. πτύω ſpucken nur noch 8, 23. Joh. 9, 6. Jeſus benetzte ſeine Finger (Mald., a Lap., Bl., Kloſt., Weiß) und berührte mit dieſen die Zunge, denn das Spucken in den Mund wäre doch ſonderbar[3]. Ob die Benetzung von der Vorſtellung aus, daß ge-

---

[1] Schöttgen berichtet, daß es bei den Juden als ein Verbrechen gegolten, wenn man in eine Wunde ſpuckte oder Worte hineinflüſterte (Sanh. f. 101, 1. Aboth R. Nathan c. 35) und glaubt, Jeſus habe dieſe den Juden verabſcheuungswürdige Heilmethode angewandt, damit ſie ihnen zum Aergerniſſe gereiche und die Thorheit Gottes die menſchliche Weisheit beſiege. Doch iſt dieſe Motivirung zu künſtlich und verſtößt gegen die ſonſtige Vorſicht des Herrn.

[2] Δυνάμενος καὶ λόγῳ ἐπιτελέσαι τὸ θαῦμα. δεικνὺς ὡς πλουτεῖ τὴν τῆς θείας δυνάμεως ἐνέργειαν καὶ τὸ ἐνωθὲν αὐτῷ ἀπορρήτως σῶμα· ἐμψυχωμένον δηλονότι ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ.

[3] Anders Schegg, der darin nichts Auffälliges findet. Jeſus habe die Finger nicht frei gehabt, denn das Berühren der Ohren, Benetzen der Zunge und der ſeufzende Aufblick zum Himmel ſeien gleichzeitig geſchehen.

lähmte Glieder dürr oder trocken genannt werden (3, 3. Matth. 12, 10. Luc. 6, 6. Joh. 5, 3), zu erklären ist (Schegg), muß dahin gestellt bleiben, weil Jesus bei den Blindenheilungen (8, 23. Joh. 9, 6) gleichfalls den Speichel zur Heilung benützt, ohne daß an eine Lähmung des Auges gedacht werden kann. Nach den Alten [1] manifestirte Jesus dadurch seine menschliche Natur. — V. 34. ἐστέναξε er seufzte beziehen die alten Erklärer auf den Schmerz über die Ursachen der Leiden (Vict., Euthym., Grot., Fritzsche u. a.), da aber ἀναβλέψας vorausgeht (vgl. 6, 41), so ist es mehr vom Seufzen beim Gebete zu erklären (Beda, Pseudo-Chrys., Theophyl., Schegg, Weiß u. a.; Mald. beides). ἐφφαθά ist der Imperativ Ethpaal von dem aramäischen פְּתַח hebr. פָּתַח : אִתְפְּתַח = öffne dich (vgl. Jes. 35, 5). Die Assimilation des ת in andere Consonanten als ט ז ת findet nur in späteren Targumim statt (Winer, Grammatik des bibl. und targ. Chaldäismus. 1824 S. 29) [2]. Wie V. 35 zeigt, geht aber διανοίχθ. nur auf die Ohren, von denen das Bild wie bei den Augen (Gen. 3, 5. 7. Jes. 35, 5. 2 Kön. 6, 17) auch sonst gebraucht wird. — V. 35.* αἱ ἀκοαί = die Ohren (Luc. 7, 1. Apg. 17, 20. 2 Tim. 4, 3. Pass. 1, 78, 1). λύειν τὸν δεσμὸν τῆς γλώσσης = das Band der Zunge lösen ist ein bildlicher Ausdruck für: das Vermögen zu sprechen verleihen, wie Luc. 13, 16 von der contracten Frau gesagt ist: οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου; und die Griechen λύειν τὸ στόμα = frei heraus-reden, sagen [3]. Daraus folgt also nicht, daß außer der Taubheit noch ein anderes organisches Hinderniß vorhanden war. Doch schließen dieß viele aus καὶ ἐλάλει ὀρθῶς und führen es als einen Beweis für μογιλάλος = schwer redend an, indem sie ὀρθῶς als Gegensatz zu οὐκ ὀρθῶς betrachten und da-her ein früheres (unrichtiges) Sprechen voraussetzen. Ein geheilter Taub-stummer hätte auch nicht richtig reden können, ohne es vorher gelernt zu haben (Jans., Schegg). Allein ὀρθῶς kann ebenso gut die vollständige Ver-leihung des Sprachvermögens bezeichnen, um die Größe des Wunders zu be-tonen (1, 31. 5, 42) [4]. Die Erlernung der Sprache wäre aber für jeden

---

[1] Victor: εἰσελθὼν ὁ Χριστὸς καὶ τελείαν ταύτην (τοῦ ἀνθρώπου φύσιν) ἑαυτῷ ἀπο-δείξας, καὶ οἷαν ἐξ ἀρχῆς αὐτὸς αὐτὴν κατεσκεύασε, διὰ ταύτης τὰ τῶν ὁμοουσίων αὐτῇ σοσήματα ἐθεράπευσε. ταύτῃ τοῖς δακτύλοις μὲν τὰ ὦτα διανέῳξε, πτύσματι δὲ ἀπεδίδου τῇ γλώττῃ τὸ φθέγγεσθαι. — Der Talmud nennt denjenigen, der eine Wunde heilt, indem er sich zur gewöhnlichen Zauberformel eines Verses aus der heiligen Schrift bedient und dabei auf die Wunde speit, einen Religionsspötter (Wünsche). Vgl. S. 260 Anm. 1.

[2] Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1876 S. 408: ⸢פתח⸣, möglicherweise ⸢תחפ⸣.

* Εὐθέως nach καί fehlt (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), dagegen steht εὐθύς vor λύθη ℵ L Δ Tisch. Statt des nach διανοίχθητι gebildeten διηνοίχθησαν (A) ist ἠνοίγησαν zu lesen.

[3] Justin. h. 13, 7, 1. 6: cui nomen Battus propter linguae obligationem fuit; — linguae nodis solutis loqui primum coepit. W. Grimm S. 267.

[4] Victor: καὶ ἅμα τῷ λόγῳ εἰς ἔργον ἐχώρει τὸ θαῦμα· ἤκουέ τε καὶ ἐλάλει ὀρθῶς. Eine allegorische Anwendung gibt Beda: bene autem dicitur de eo, cuius Dominus aperuit aures ac linguae vinculum solvit, quia loquebatur recte. Ille etenim solus recte loquitur, sive Deum confitendo, seu aliis praedicando, cuius auditum ut caelestibus possit auscultare et obsecundare mandatis, divina gratia reserat, cuius linguam Dominus tactu sapientiae, quae ipse est, ad loquendum instituit. Talis autem merito potest dicere: Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam.

geheilten Taubſtummen nöthig geweſen (Matth. 12, 22). — V. 36.* αὐτοῖς ſind die Leute, welche den Kranken gebracht haben und der Kranke ſelbſt. Die Rückkehr Jeſu mit dem Kranken harmonirt nicht mit dem Verbote, aber aus V. 37 geht hervor, daß die andern zum Volke zurückgekehrt ſind und ſo den Zweck des Verbotes vereitelt haben. αὐτοί vor μᾶλλον hebt den Gegenſatz hervor zwiſchen dem was ihnen geboten wurde und dem was ſie thaten. So viel er ihnen befahl, ſie verkündeten viel mehr. μᾶλλον bei Comparativen dient zur Steigerung[1]. Hier iſt es übrigens nicht rein pleonaſtiſch, ſondern deutet den in ὅσον liegenden Comparativ an: περισσότερον μᾶλλον ἢ ὅσον[2]. — V. 37. ὑπερπερισσῶς = überreichlich, überaus, nur hier. Das Verbum Röm. 5, 20; 2 Kor. 7, 4. Das Subject zu ἐξεπλήσσοντο ſind allgemein die Leute, nicht αὐτοί des vorigen Verſes. Deßhalb iſt unſer Vers durch einen Punkt vom vorigen zu trennen. Mit καλῶς πάντα πεπ. = er hat alles wohlgemacht (Perfect), ſprechen ſie nicht ein Urtheil über das eben vollbrachte Wunder (Fritzſche, Mey., de W., Bisp.), ſondern eine aus längerer Erfahrung geſchöpfte, nun feſtſtehende Wahrheit aus. Ein Gegenſatz zu 5, 17 (Weiß) iſt aber wegen der Gegend (Dekapolis), in welcher das Wunder gewirkt wurde, nicht anzunehmen. Denn ſie müſſen jedenfalls unterdeſſen noch mehr von Jeſus geſehen und erfahren haben. Der zweite Satz bezieht ſich auf das eben Vorgefallene, wie ſchon κωφούς und ἀλάλους zeigen, leitet aber aus dem concreten Fall ein allgemeines Urtheil ab, da die Plurale generiſch ſind und ποιεῖ (Präſens) das bezeichnet, was Jeſus zu thun pflegte.

§ 32.

Die zweite Brotvermehrung.

8, 1—9 (Matth. 15, 32—38).

Die Erzählung von der zweiten Speiſung wird von Neueren (Schleierm., Credner, Haſe, de W., Ew., Meyer, Weiß u. a.) nicht nur als Doublette zu 6, 35 ff. angeſehen, ſondern die Wiederholung derſelben wird auch auf die Rechnung des Marcus geſetzt, der ſich durch die Verſchiedenheiten, welche die Erzählung der älteren Quelle in der petriniſchen Ueberlieferung angenommen hatte, verleiten ließ, dieſelbe auf einen zweiten derartigen Vorfall zu beziehen (Weiß). Daraus würde von ſelbſt folgen, daß die Erzählung des Marcus urſprünglicher und von ihm in das Matthäusevangelium gekommen iſt. In dieſer Argumentation iſt aber eine ſolche Verſchiedenheit zugegeben, daß Marcus dadurch zur Annahme eines anderen Vorfalles veranlaßt wurde. Was hindert aber dann einen ſolchen wirklich anzunehmen? Offenbar nur die Scheu vor der Wiederholung eines ähnlichen Wunders und die ſchwere Faſſungskraft

---

* Εἴπωσιν iſt wie öfters für λέγωσιν (ℵ B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) geſetzt worden. αὐτός vor αὐτοῖς fehlt ℵ A B L Δ Lachm., Tiſch., Trg., αὐτοί ſteht vor μᾶλλον ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

[1] Win. 35, 1, 225. Buttm. 72. Krüg. 49, 7, 5. Kühn. 588, 2.

[2] Beda: Tanto magis praedicaturos (sciebat eos), quanto magis ne praedicarent eis praecipiebat.

der Jünger. Die Möglichkeit einer Wiederholung kann nicht geleugnet werden, also hat man auch ein Recht, mit Marcus und Matthäus die Wirklichkeit vorauszusetzen. Schon Olshausen hat darauf hingewiesen, daß eine Abschwächung der 5000 in 4000, der zwölf Körbe in sieben Körbe der traditionellen Weiterbildung durchaus nicht entspreche. Diese Unterscheidung ist aber 8, 19 f. bis auf den Ausdruck festgehalten, so daß man dem Evangelisten eine starke Willkür oder ein grobes Mißverständniß zutrauen müßte, wenn man beide Speisungen als identisch auffassen wollte. Aber auch die ganze Situation ist verschieden. Jesus befindet sich schon längere Zeit auf dem Ostjordanufer, das Volk der Gegend zieht ihm überall nach und hält drei Tage bei ihm aus, während in der ersten Speisungsgeschichte das Volk nur anläßlich eines schnellen Rückzuges Jesu vom anderen Ufer nachgeströmt war und die Veranlassung zur Speisung gegeben hatte. Was sodann das Verständniß der Jünger anbelangt, so zeigen 6, 52. 8, 17 ff. und die wiederholten Leidensweissagungen zur Genüge, daß auch Wiederholungen nicht vor dem Rückfalle sichern. Zumal im Marcusevangelium kann diese Erscheinung nicht auffallen. Ob Marcus ursprünglicher ist, kann gar nicht entschieden werden. Man kann nur sagen, daß er den ausführlicheren, anschaulicheren Bericht hat, was aber eine Berücksichtigung des Matthäusevangeliums nicht ausschließt [1]. Marcus hat diesen Bericht im Interesse des Wunderbeweises und Jüngerunterrichtes aufgenommen. Als Motiv des Herrn erscheint vor allem das Mitleiden mit dem Volke (Schegg), wodurch aber eine weitere Absicht auf die Jünger nicht ausgeschlossen ist. Weil die erste Brotvermehrung nach Johannes eine Beziehung zum heiligen Altarssakrament hatte, so wollen einige (Aberle) hier in den 7 Körben eine symbolische Andeutung auf die Gesammtheit der Sakramente erkennen.

V. 1.* Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις kommt nur noch 1, 9 vor. Da es sich um den Aufenthalt in der Dekapolis handelt, so sind die Tage gemeint, in welchen nach der dort vollzogenen Heilung sich der Ruf von ihm in den

---

[1] Einzelne Wörter entscheiden nicht. προσκαλεσάμενος kommt zwar bei Marcus siebenmal vor, aber Matthäus hat es doch auch fünfmal und nicht bloß in Parallelen (18, 2. 32). Da Matth. bei σπλαγχνίζεσθαι keine Regel befolgt (τινός 18, 27; ἐπί c. Dat. 14, 14. περί τινος 9, 36), so ist sein Zusammentreffen mit Marcus (ἐπί τινα) erklärlich. Marcus ist wie immer consequenter. Der Singular ὄχλος kommt doch auch bei Matth. so häufig vor, daß er nicht aus Marcus entlehnt zu sein braucht. οὐ θέλω kann von Marcus gerade so gut in Erwägung von V. 3 umgewandelt worden sein, um die Antwort der Jünger begreiflicher erscheinen zu lassen. Sonderbar wäre es doch, wenn ein reflectirender Abschreiber die Sache so verschlimmerte, daß das Bedenken der Jünger nun vollends unbegreiflich wird, und dann (15, 33) eine Reflexion aus der ersten Speisungsgeschichte hereinbrächte, welche für die jetzige Erzählung mindestens unnöthig sei. Ebenso anticipirt er 15, 34 die ὀλίγα ἰχθύδια, die Marcus ebenso gut nachtragen konnte. Alle diese Punkte würden höchstens zum Beweise der Möglichkeit einer Abhängigkeit ausreichen. So könnte man Marc. 8, 1. 2 aus Matth. 15, 33 erklären (Kloſt.), insofern Marcus eine Situationsschilderung ergänzen wollte. Aus σπλαγχ. ἐπὶ τὸν ὄχλον leitete er die Anwesenheit des Volkes ab und durch die Anticipation des μὴ ἔχ. τί φ. charakterisirt er die Lage desselben.

* Statt παμπόλλου (A Syr.) ist πάλιν πολλοῦ (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch. Trg.) zu lesen. Ὁ Ἰησοῦς und αὐτοῦ sind zu streichen.

weiteren Kreiſen jener Gegend verbreitet hatte (7, 36. 37). πάλιν geht auf das Anſammeln der Menge und den Mangel an Nahrungsmitteln. εἶναι für παρεῖναι (2, 15. 15, 40. Hebr. 8, 4. Joh. 7, 39. Apg. 19, 3). In dieſem Sinne ſteht es ſonſt mit Adverbien des Orts (Krüg. 66, 1, 6). μὴ ἐχόντων iſt eine constructio ad sensum, welche bei den Collectiven überall häufig iſt (Buttm. 114. Win. 21, 3, 134. Krüg. 58, 4, 1). προσκαλεσάμενος Jeſus ruft ſeine Jünger zu ſich, während er umgekehrt bei der erſten Speiſungsgeſchichte von dieſen zuerſt aufmerkſam gemacht wurde. — V. 2.* Zu der parenthetiſchen Zeitbeſtimmung: ἤδη ἡμέραι τρεῖς ſiehe Matth. 15, 32 S. 370. Luc. 9, 28; 13, 16 [1]. οὐκ ἔχουσιν τί φάγωσιν = ſie haben nichts zu eſſen iſt ein zweiter Grund neben προσμένουσιν. Die Reiſevorräthe gingen aus. Nach dem ſonſtigen Verhalten Jeſu in nichtjüdiſchen Gegenden iſt es nicht wahrſcheinlich, daß Jeſus die Städte und Dörfer aufgeſucht hat. Der Verdacht, als habe Jeſus die Brote aus den benachbarten Ortſchaften bezogen (Euthym.), war für die Speiſung in der Wüſte nicht maßgebend, aber die Nähe derſelben hätte das Wunder überflüſſig gemacht. — V. 3.** νῆστις von νή und ἐσθίω, Genit. jon. und ep. ιος (Krüg. 2, 18, 5, 8), attiſch ιδος, Dativ νήστει und νήστιδι, Plural νήστεις, νήστιας, νήστιδες, aber auch νήστεις (Dion. Halik. Rhet. 9, 16. Buttm. 23. Krüg. 22, 11, 1). νῆστις (ℵ Δ Tiſch.) iſt wohl für die ungewöhnliche Form ſubſtituirt worden [2]. Es hat active Bedeutung: nicht eſſend, faſtend, nüchtern. εἰς οἶκον αὐτῶν = in ihr Haus, d. h. nach Hauſe. αὐτῶν iſt eigentlich nicht nothwendig, verhütet aber jedes Mißverſtändniß. ἐκλυθήσονται = ſie werden aufgelöst, erſchöpft werden, d. h. ſie werden unterliegen, erliegen [3]. καί τινες gibt keine Begründung des erſten Halbverſes, denn dieſe würde ja nur für einen Theil (τινες) paſſen, ſondern fügt ein weiteres Motiv hinzu. Die Gefahr, daß ſie unterwegs unterliegen, iſt bei einigen deſto größer, je weiter ſie hergekommen ſind. Zu ἀπὸ μακρόθεν ſ. 5, 6. εἶναι mit Adverbien wird öfters zur Angabe der Herkunft gebraucht: ἐντεῦθεν, ἐκεῖθεν εἶναι (Krüg. 66, 1, 6). ἥκασιν (ſ. krit. An.) iſt Perfect von ἥκω (Gen. 42, 7. 9; 45, 16. Joſ. 9, 6. Job 16, 22 u. a.) im N. T. nur hier [4]. — V. 4.*** Der Nachdruck liegt auf ἐπ' ἐρημίας = in der Wüſte, wobei vorausgeſetzt iſt, daß weit und breit nichts zu haben iſt, während 6, 37 die Möglichkeit eines

---

* Ἡμέρας τρεῖς Δ iſt Correctur; B ἡμέραις τρισί. ἡμέραι τρεῖς (ℵ A L Lachm. Tiſch., Trg.).

[1] Krüg. 46, 3. 51, 13, 15. Buttm. 122. Euthym.: ἀντὶ τοῦ ἡμέραις τρισί. Hebr.: זה שלשת ימים Delitzſch.

** Τινὲς γάρ iſt Emendation für καί τινες (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). ἀπό vor μακρόθεν iſt in der Rec. (A) als überflüſſig ausgefallen. ἥκασιν (ℵ A D Verss. Lachm., Tiſch., Trg.) könnte doch eine Correctur für εἰσίν (B L Δ) ſein.

[2] Matthäi z. St.: τὸ πληθυντικὸν τοὺς νῆστις διὰ τοῦ ἰῶτα. Phrynich. Bekk. An. p. 52: νῆστις καὶ τὸ πληθυντικὸν νήστιδες καὶ νήστις bei Tiſch. p. 292.

[3] Hebr. עָיֵף 1 Sam. 14, 28 oder רָעֵב 2 Sam. 4, 1 u. a. bei den Klaſſikern mit dem Zuſatze τοῖς σώμασι, ταῖς ψυχαῖς u. a.

[4] Der Aoriſt ἧξα iſt unbeſtritten nur Apok. 2, 25 (vgl. Win. 15, 83. Buttm. 51. Krüg. 40, 173. Lobeck z. Phryn. 743).

*** Ὑπὸ πόθεν (B L Δ Tiſch., Trg.) iſt der Rec. (A D Lachm.) πόθεν vorzuziehen (4, 21. Matth. 15, 33).

kaufes angenommen und die unerschwingliche Summe betont wird. Deß-
) schreibt Marcus einfach ἄρτων mit Broten; die Zahl ist gleichgiltig. Bei
tthäus ist der Gedanke etwas anders, da τοσούτους die große Menge
ἐν ἐρημίᾳ die unwirthliche Gegend bezeichnet. Weiß erklärt dieß für eine
lexion aus der früheren Speisungsgeschichte. Könnte aber nicht Marcus
ούτους als unnöthig ausgelassen haben, um seinen Hauptgesichtspunkt in
Vordergrund zu stellen? ἐν ἐρημίᾳ könnte allerdings eine Erleichterung
ἐπ' ἐρημίας sein, aber es muß dieß nicht sein, denn jeder Schriftsteller
in der Wahl seiner Präpositionen eine gewisse Selbständigkeit und eine
ne Nüancirung des Gedankens begründete die Wahl einer andern. Da
: Marcus V. 6 ἐπὶ τῆς γῆς (Matth. ἐπὶ τὴν γῆν) hat, so lag es nahe
) hier ἐπ' ἐρημίας (W. Grimm: auf wüstem Boden) zu setzen. Umge-
t könnte man es befremdlich finden, wie Marcus auf einmal zu ἐπ' ἐρ.
me, da er vorher keinen Ort genannt hat (vgl. Matth. 15, 29). Die
ufung auf die Ueberlieferung, in welcher dieses Moment der Antwort
ieß auch gegeben war (Weiß), ist nicht zu verwerfen, löst aber die Frage
r die Abhängigkeit nicht, denn man muß dann auch in ähnlichen Fällen
Matthäus das gleiche Recht einräumen, wodurch die Unzuverlässigkeit
her Kriterien offenbar wird[1]. πόθεν ist nicht mit ἄρτων (Grot. sc.
θέντων, Fritzsche, Weizs.), sondern mit δυνήσεται zu verbinden: woher wird
e einer mit Broten sättigen können in der Wüste? — V. 5.* Da
rcus die Zahl 7 V. 8 und 20 wieder anführt, so muß er für sie eine
ere Ueberlieferung gehabt haben. ἰχθύδια ὀλίγα ist kein Beweis dagegen,
dern eine Bestätigung dafür, weil Marcus, wenn er die Siebenzahl als
lige Zahl gebrauchen wollte, auch für ὀλίγα eine eingesetzt hätte. Uebrigens
en beide Ausdrücke schon bei Matthäus. — V. 6.** Vgl. 6, 41, wo
r die Fische wie Matth. 15, 36 zugleich genannt sind. Marcus trennt
dieser Erzählung die Fische ganz von den Broten. — V. 7.*** εὐλογεῖν
: dem Accusativ des Objects vgl. Luc. 9, 16. 1 Kor. 10, 16. 1 Sam.
13. — V. 8 f.**** ἑπτὰ σπυρίδας ist appositionelle Maßbestimmung
rüg. 46, 3. Win. 32, 6, 215. 59, 7, 493). Die Siebenzahl entspricht
i sieben Broten, denn umgekehrt anzunehmen, daß die Jünger sieben Körbe
sich hatten, einen für Jesus und je einen für zwei von ihnen ist gekünstelt.

---

[1] Sonst könnte man auch hier sagen: Matthäus erwähnt 15, 29, daß sich Jesus einen Berg zurückgezogen hat. Marcus sagt davon nichts, verlegt aber doch mit tthäus den Vorgang in die Wüste. Also ist er von Matthäus abhängig.

* Ἐπηρώτα (A D Lachm.) wie öfters das Compositum für das Simplex ἠρώτα B L Δ Tisch., Trg.). πόσους ἄρτους ἔχετε (ℵ D It. Vulg. Syr.) ist nach 6, 38. Matth. 34 conformirt für πόσους ἔχετε ἄρ. (A B L Lachm., Tisch., Trg.).

** Auch hier ist παρατιθῶσιν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) für παραθῶσιν (A D Lachm.) lesen.

*** Lies εἶχαν (ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.) statt εἶχον wie V. 5 εἶπαν. Ergänze ε nach εὐλογήσας mit ℵ B C L Δ Tisch., Trg. Dagegen ist παρέθηκεν statt καὶ ταῦτα ττιθέναι durch ℵ* Tisch., Volkm. zu wenig bezeugt; auch παραθεῖναι der Recepta und ττεθῆναι (A) ist nur durch spätere Majuskeln bezeugt, daher παρατιθέναι (ℵ* B D L Δ .). καὶ αὐτά am Schlusse ist Correctur nach Auswerfung des αὐτά hinter εὐλογ., da- ist καὶ ταῦτα vor παρατ. zu lesen (ℵ* B C L Δ Trg.).

**** Καὶ ἔφαγον (ℵB C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) statt ἔφαγον δέ.

Daß aber die Zahl der Menge lediglich auf verſchiedener Schätzung beruhe (Weiß) iſt reine Vermuthung. Denn aus der früheren Speiſungsgeſchichte geht hervor, daß man ſichere Anhaltspunkte zur Schätzung hatte.

In Betreff der allegoriſchen Erklärung verweiſe ich auf Beda. Ich will nur ſeine ſchöne Anwendung des quidam ex eis de longe venerunt erwähnen: Von der Ferne kommt nicht, der vor ſeiner Bekehrung weder Betrug noch fleiſchliche Corruption kennen gelernt hat, weil er durch ſeine Unverſehrtheit und Unſchuld ſehr nahe war. Ebenſo kommt der nicht von der Ferne, welcher durch keine Unlauterkeit und keine Schandthaten befleckt, nur in einer rechtmäßigen Ehe gelebt hat, weil er bei dem Gebrauche der erlaubten Verbindung nicht durch Unerlaubtes geirrt hat. Aber andere kommen erſt nach den Schandthaten des Fleiſches oder nach falſchen Zeugniſſen oder nach Ausführung von Diebſtählen oder nach Verübung von Unrecht und Gewaltthätigkeit oder nach Vollbringung von Mordthaten zur Buße und zum Dienſte Gottes. Dieſe ſind es, welche von ferne kommen [1].

§ 33.

Die Warnung vor dem Sauerteig der Phariſäer.

8, 10—21 (Matth. 16, 1—12).

Wie auf die erſte Brotvermehrung ein Conflict mit den Gegnern folgte, ſo auch hier. Je ſtärker die Begeiſterung des Volkes wieder auflodern wollte, deſto ſchneller und energiſcher mußten die Phariſäer bereit ſein, ſie zu dämpfen und zu erſticken. Es iſt ein wehmüthiges Schauſpiel. Die Maſſe des Volkes iſt zwar dem höheren Worte der Wahrheit unzugänglich, kann ſich aber doch des natürlichen Eindruckes der Wunder nicht erwehren. Die Phariſäer aber ſind gegen jede beſſere Regung wie mit einem Panzer gewaffnet und halten jener Begeiſterung mit ihrem Haſſe gleichen Schritt. Und dieſem Volke und ſeinen Führern gegenüber ſteht Jeſus mit ſeinen Jüngern. Menſchlich betrachtet war wenig Hoffnung vorhanden, in Iſrael ein neues geiſtiges Reich zu gründen, aber ſelbſt die Jünger, welche beſtimmt waren, das von den Juden verſchmähte Evangelium zu den Heiden zu tragen, ſelbſt ſie hängen zwar ihrem Meiſter mit treuer Liebe an, weiſen aber in ihrer Erkenntniß immer noch viele Lücken auf. Gerade in unſerem Abſchnitte tritt dieſe Verſtändnißſchwäche wieder beſonders hervor. Alles weiſt darauf hin, daß ſie nur durch Erleuchtung und Gnade von oben für ihren Beruf vollſtändig ausgerüſtet werden konnten. Wenn ſie alſo ſpäter als unerſchrockene Herolde des neuen Glaubens auftreten, ſo iſt ſchon ihr Apoſtolat ein Beweis ihrer göttlichen Sendung.

V. 10. Ueber Δαλμανουθά vgl. Matth. S. 370. Das jetzige Dorf Delhemia (Robinſ. 3, 514) ſüdlich vom galiläiſchen Meere, nahe oberhalb

---

[1] Quanto enim quisque plus in pravo opere erravit, tanto ab omnipotente Domino longius recessit ... Item Judaei quicunque in Christo crediderunt, de prope ad illum venerunt, quia legis et prophetarum erant litteris edocti de illo. Credentes vero ex gentibus de longe utique venerunt ad Christum, quia nullis paginarum sanctarum monimentis de eius erant fide praemoniti.

s Einfluſſes des Hieromax, öſtlich vom Jordan (Meyer, Weiß) paßt nicht die Situation[1] und hat kaum eine Namensähnlichkeit. Robinſon entſcheidet ſich auch ſelbſt für Magdala (3, 530. Phyſ. Geogr. 201). Name d Lage von Dalmanutha ſind gleich unſicher, da es aber εἰς τὰ μέρη egiones) heißt, ſo iſt eine Ausgleichung mit Matthäus jedenfalls möglich. ie einzige annehmbare Ableitung hat Lightfoot S. 555 angedeutet. בית אלמנ (Bath. f. 98, 2) = domus viduitatis. Da aber בֵּית neben ד nicht rkommt und בית das ד überflüſſig machte, ſo iſt es wahrſcheinlicher, daß almanutha aus דְּ־אַלְמְנוּתָא zuſammengezogen דאלמנותא = was zur Witt-nſchaft gehört, Wittum (Lightf.[2], Schegg) entſtanden iſt.

V. 11. Ἐξῆλθον ſie kamen heraus, wahrſcheinlich aus den Städten jener egend, wo ſie ihre Wohnungen hatten. Auf die Kunde von der Ankunft ſu, deſſen Verkehr mit dem Volke ſie in Erfahrung gebracht hatten, eilten hinaus an den See, um alsbald die Gelegenheit zu ergreifen und das olk wieder von ihm abwendig zu machen. Verlegt man Dalmanutha an s ſüdliche Ufer des Sees, ſo muß man ἐξῆλθον vom Hinausgehen der hariſäer aus ihrem Sitze im heiligen Lande (im Gegenſatze zu den ſtark it heidniſcher Bevölkerung verſetzten Gegenden der Dekapolis) erklären Beiß). Eine Steigerung der Feindſchaft wäre dadurch allerdings angezeigt, ß ſie ſelbſt dieß ſonſt ſo ſorgfältig gemiedene Gebiet nicht mehr ſcheuten, n Jeſus nachzuſchleichen, aber gerade dieſe Bemerkung macht ſchon die ganze ache unwahrſcheinlich. ἤρξαντο hat keine beſondere Beziehung auf das Ende. öchſtens kann man ſagen: es blieb beim Anfang, weil Jeſus gar nicht rauf einging. Eine Beziehung auf ζητοῦντες, welches zeigen ſoll, womit ſie n Anfang des Disputirens machten (Fritzſche, Meyer), oder auf das Disputen an ſich im Unterſchiede zu den directen und indirecten Vorwürfen früherer eit (Weiß), legt dem von Marcus ſo häufig gebrauchten Worte eine zu oße Bedeutung bei. ζητοῦντες bezeichnet den Inhalt der συζήτησις, alſo cht Präſens für Futurum (Win. 45, 321). Der Zweck der Unterredung ar die Niederlage Chriſti (πειράζοντες), weil ſie ihn durch die Forderung

---

[1] Schon Janſen ſtellt eine ähnliche Hypotheſe auf: patet eos multum errare, qui ca haec Magedan et Dalmanutha constituunt cis mare Galilaeae, ut passim nunc in chartis. Hieronymus enim testatur ea fuisse circa Gerasam, et proinde ultra are Galilaeae, quod verum esse et ex Marco in sequentibus colligitur . . . Bethidam (63, 482). Vgl. dazu Euſeb. Onom. p. 270: καὶ ὁ Μάρκος δὲ τῆς Μαγαδὰν ημονέυει· καί ἐστι νῦν ἡ Μαγαδανὴ περὶ τὴν Γεράσαν. Ebenſo Hieronymus, nur lieſt wie bei Matthäus Magedan. Beda. Patrizzi bezeichnet dieß geradezu für gewiß. gl. auch Lightf. 555.

[2] Doch entſcheidet ſich Lightf. ſchließlich für die Ableitung von צלמון, in welchem in ד verwandelt worden ſei, wie es bei den Syrern und Arabern vorkommt. Zalmon rde Jubic. 9, 48 erwähnt und die Ortsbeſtimmung des Talmuds harmonire gut mit r von Dalmanutha am Südoſtufer des Sees. Aber Zalmon l. c. iſt ein Berg in Samam und צַלְמֹנָה (Kelm) ein Lagerplatz der Iſraeliten in der Wüſte (Num. 33, 41). epp: δαλ = τὰ μέρη, Μαοῦντα = Maun bei Magdala. Vgl. auch Delitzſch, Saat if Hoffnung. 1874 S. 214 f. Als Curioſum führt er (Zeitſchr. f. luth. Theol. 1878 . 8) an, daß im Mittelalter dieſer räthſelhafte Ortsname als Name des deutſchen Kaiſerichs verwendet worden iſt. „König von Dalmanutha" heißt im ſyriſchen Kreuzzugslied r König von Allemannien (D. M. Z. XXVII, 494. 503).

eines Zeichens vom Himmel, alſo des meſſianiſchen Zeichens[1] in Verlegenheit zu bringen hofften. Denn das Particip des Präſens darf nicht ſo gedeutet werden, als ob nicht die Abſicht, ſondern nur der Gang der Unterredung verſuchlich geweſen wäre (Fritzſche). — V. 12. Marcus übergeht das Jonaszeichen, auf welches Jeſus nach Matthäus die Phariſäer (und Sadducäer)[2] verweist, weil dasſelbe für ſeine Leſer doch unverſtändlich geweſen wäre[3] und er nur zeigen will, daß Jeſus ihre Bosheit erkannte und ſie von nun an a limine abwies. Sie ſind bereits gerichtet. ἀναστενάζειν kommt im N. T. nur hier vor, bei den LXX Thren. 1, 4. Sir. 25, 17. 2 Macc. 6, 30, bei den Griechen Herod. 1, 86: aufſeufzen (vor Schmerz), ab imo pectore suspiria ducere (Grot.)[4]. τῷ πνεύματι αὐτοῦ in ſeinem Geiſte charakteriſirt das Aufſeufzen als tief innerſtes, aber nicht als ein bloß innerliches (Meyer, Weiß). Der Grund war die Bosheit dieſes Geſchlechtes. εἰ iſt wie bei den LXX Ueberſetzung des hebr. אִם, das bei Schwüren und Verſicherungen ſo geſetzt wird, daß die Verwünſchungsformel des Nachſatzes unterdrückt wird und der Schwur eine negative Bedeutung erhält (Win. 55, 9, 466. Buttm. 308). Der vollſtändige Satz würde lauten: wenn ihm ein Zeichen gegeben wird, ſo will ich nicht leben, ſoll mich Gott ſtrafen oder etwas Aehnliches (Geſen. § 155, 2 f.), d. h. es wird niemals gegeben. Im N. T. nur hier und im Hebräerbriefe bei Citaten (3, 11. 4, 3)[5]. Ein Widerſpruch mit der Hinweiſung auf das Jonaszeichen bei Matthäus iſt nicht vorhanden, weil die Auferſtehung kein ſpeciell für die Phariſäer gegebenes Zeichen war, ſondern ihnen nur ebenſo wenig zum Vortheil gereichte als das Jonaszeichen den Juden. Die γενεά ſind die Phariſäer, da nur ſie die συζητοῦντες und die Angeredeten ſind, nicht das ganze von ihrem Geiſte inficirte Volk (Kloſt.), was eine richtige Folgerung, aber keine Erklärung iſt.

V. 13.* Εἰς τὸ πέραν auf das jenſeitige Ufer, d. h. auf das Oſtufer.

---

[1] Matth. S. 371. Alſo nicht: τερατουργούμενον ἢ περὶ τὸν ἥλιον ἢ περὶ τὴν σελήνην ἢ περὶ τοὺς ἀστέρας. Euthym., Theophyl.

[2] Matth. 16, 1. Die Verbindung der Phariſäer und Sadducäer iſt nach Scholten S. 35 unhiſtoriſch und verräth eine Zeit, wo man beide als die gemeinſchaftlichen Feinde Jeſu zuſammenſtellte. Kann aber nicht Marcus die den Römern ſonſt freundlich geſinnten Sadducäer weggelaſſen haben? Auch 8, 15 hat Marcus für die Sadducäer (Matth. 16, 6) die ζύμη Ἡρῴδου und 12, 18 bringt er nur die Auferſtehungsfrage von den Sadducäern und Matth. 22, 34 läßt er ganz weg, obwohl 12, 28 mit 22, 35 übereinſtimmt.

[3] J. Grimm S. 185 und 556 ſagt, Marcus habe damit einen ſtreng hiſtoriſchen Charakter bewährt. Der Menſchenſohn habe noch immer ſein Leiden und Sterben voll tiefer Abſicht verſchwiegen. Matthäus habe das Jonaszeichen nimmer umgehen können, weil er die zeitliche Ordnung längſt umgekehrt.

[4] Στενάζω hängt zuſammen mit στενάχω, στένω ſtöhnen, vgl. Curtius S. 201. 566. 597, ſo daß wie bei γέμω die Bedeutung des Engſeins damit verbunden iſt.

[5] Bei den Griechen war dieſe Conſtruction nicht gebräuchlich, doch haben ſie den Sinn unſerer Stelle richtig erkannt, denn ſchon Victor erklärt ſie negativ: οὐδέν... δοθήσεται. Euthym.: οὐ δοθήσεται. ἰδίωμα γὰρ τοῦτο τῆς Ἑβραΐδος διαλέκτου. Beda: significat non dabitur. Daraus erklärt ſich auch die von Auguſtinus bezeugte Lesart non dabitur.

* Εἰς τὸ πλοῖον iſt interpolirt, Lachm. nach A εἰς πλοῖον, Trg. [εἰς πλοῖον], ℵ B C L Δ Tiſch. laſſen es aus. Es iſt ſchon durch πάλιν angedeutet und fehlt auch bei den Claſſikern oft (V. 10).

Diejenigen Exegeten, welche Dalmanutha an das Süd- oder Südostufer verlegen, müssen hier das Westufer annehmen. — V. 14. Wegen des Folgenden wird hier dasjenige nachgeholt, was sich beim Einsteigen ereignet hatte. Das Subject zu dem nicht plusquamperfectisch gebrauchten, sondern ἀπῆλθεν parallel gesetzten ἐπελάθοντο sind die Jünger, welche für den Mundvorrath Sorge zu tragen hatten. Sie vergaßen sc. bei der Abreise; viderunt se oblitos esse (Fritzsche) ist unrichtig, da diese Wahrnehmung erst nach der Anrede des Herrn gemacht wurde. εἰ μὴ ἕνα ἄρτον ist wieder eine der vielen Detailangaben des Marcus, welche von der Tendenzkritik mit Unrecht der schriftstellerischen Malerei zugeschrieben wurden. Sie kommen zu häufig vor, als daß sie nicht auf eine genaue augenzeugliche Quelle zurückweisen sollten. Uebrigens liegt der Nachdruck nicht auf ἕνα ἄρτον, sondern auf οὐκ εἶχον, da der Mangel an genügendem Vorrath (Matth. 16, 5: ἐπελάθοντο ἄρτους λαβεῖν) die Veranlassung zur Unterredung der Jünger wird[1]. — V. 15. In den Worten Jesu haben wir wahrscheinlich den Anfang einer längeren Rede (vgl. Luc. 12, 1 f.), welche durch das Mißverständniß der Jünger unterbrochen wurde, deren Fortsetzung aber Marcus nicht mehr brachte, weil es ihm nicht um die Rede, sondern um das Verhalten der Jünger zu thun war. ὁρᾶτε in der Bedeutung: sehet zu, hütet euch wird öfter mit einem Imperativ verbunden (Matth. 16, 6. Luc. 12, 15) und ist neben βλέπετε pleonastisch (Buttm. 209)[2]. βλέπειν ἀπό = φυλάσσεσθαι, προσέχειν ἀπό = Acht haben von wegen, sich vor jemanden hüten (12, 38). Die Construction ist echt hebräisch[3]; Matthäus schreibt: ὁρᾶτε καὶ προσέχετε ἀπό. Das καί nach ὁρᾶτε findet sich auch in C und einigen Uebersetzungen, daher Lachmann [καί]. ζύμη wird gemäß der Erklärung bei Matthäus von den Alten allgemein auf die Lehre bezogen. Diese ist an der ersten Stelle jedenfalls miteinzubegreifen, die Wiederholung des Wortes vor Ἡρῴδου verlangt aber eine etwas andere Erklärung, da die Lehre nicht auf Herodes paßt, denn daß er als Vertreter der Sadducäer gemeint sei, weil Matthäus in der Parallele diese erwähnt, ist sehr unwahrscheinlich[4], da von seiner religiösen Richtung nichts bekannt ist und diese nach 6, 14 jedenfalls nicht sadducäisch war. Die Näherbestimmung dieser ζύμη hängt aber von der Frage ab, warum Marcus überhaupt den Herodes hier nenne. Der bloße Zweck der Ergänzung[5] reicht zur Beantwortung nicht aus. Da die Herodianerpartei als politische und zwar antirömische Partei anzusehen ist (vgl. 3, 6), so ist zu vermuthen, daß

---

[1] Deßhalb glaubt Delitzsch, Zeitschr. für luth. Theol. 1876 S. 408, daß das Original vielleicht nicht auf Ein, sondern auf kein Brot gelautet habe ואם־לו כבר אחר לא חיה לחם.

[2] Euthym.: ὁρᾶτε, βλέπετε ἀναδίπλωσίς ἐστιν, ἐμφαίνουσα ἐπίτασιν τῆς παραγγελίας.

[3] מִן יָרֵא, dagegen nie מִן רָאָה (Win. 4, 38. 32, 209. Buttm. 278). Die Griechen sagen auch φόβος ἀπό τινος (Xen. Cyr. 1, 1, 5. 3, 3, 53. Pass. 2, 2317, 1).

[4] Aber ebenso wenig ist anzunehmen, daß Matthäus die Sadducäer für den Herodes eingeführt habe, weil er den Ausdruck ζύμη Ἡρῴδου, welcher allein zur Zeit der Regierung dieses Fürsten Bedeutung hatte, nicht mehr verstand (Scholten S. 71). Ist denn Marcus nach Scholten noch zu Lebzeiten des Herodes geschrieben worden?

[5] Victor: ὡς παραλείψαντος τοῦ Ματθαίου τοὺς Ἡρωδιανούς, εἰς πλήρωσιν τῆς διηγήσεως προσθεῖναι καὶ τούτους.

Herodes als ein den Römern weniger ſympathiſcher Fürſt genannt wird. Die Aufforderung an die Jünger, ſich vor ihm zu hüten, war zugleich eine Ermahnung, ſich nicht in politiſche und antirömiſche Beſtrebungen einzulaſſen. Dieſelbe erſcheint aber um ſo beſſer motivirt, als im ſechsten Kapitel die Schwachheit und Launenhaftigkeit des wohllebigen Deſpoten geſchildert wurde[1], ſo daß nichts hindert, unter dem Sauerteige gerade das üppige, leichtfertige Hofleben zu verſtehen, welches den nach römiſcher Auszeichnung verlangenden und ſo übel beſtraften Potentaten zu einer verächtlichen Figur ſtempelte[2]. — V. 16.* S. Matth. S. 372. Marcus hat das zweideutige ἐν ἑαυτοῖς in das beſtimmte πρὸς ἀλλήλους verwandelt und ſtatt ἐλάβομεν das ἔχομεν eingeſetzt (ſ. krit. Anm.). Die Lesart ἔχουσιν iſt allerdings die ſchwierigere, aber im Munde der Jünger zu auffallend und rührt wohl von Abſchreibern her, welche die directe Rede vermeiden wollten. Der Indicativ des Präſens würde nach 6, 45 keine Schwierigkeit machen, aber der Gedanke iſt doch zu eigenthümlich: ſie erwogen untereinander, daß ſie keine Brote hätten, während die Beziehung auf die Worte Jeſu: ſie ſagten untereinander, weil wir keine Brote haben, ſagt er dieß[3], gut in den Zuſammenhang paßt, der ein Mißverſtändniß der Worte Jeſu vorausſetzt. Bezieht man aber ἔχουσιν gleichfalls auf die Worte Jeſu: und ſie überlegten miteinander: das gehe darauf, daß ſie keine Brote haben (Weizſ.), ſo iſt zwar der Zuſammenhang gewahrt, aber der Inhalt der Ueberlegung vom Standpunkte des Referenten aus berichtet, wodurch die Anſchaulichkeit der Lage ſehr beeinträchtigt wird. — V. 17.** Marcus berichtet die Rüge viel ausführlicher als Matthäus, weil er hierin den Hauptzweck ſeiner Erzählung hat, wenn auch dieſe Erzählungen (8, 1

---

[1] J. Grimm S. 553 Anm. nimmt an, Marcus ſchreibe kurzweg Herodes, weil er auch die Hinrichtung des Täufers als ſpecielle Schuld dieſes Fürſten, nicht als gemeinſames Werk der Phariſäer und Sadducäer aufgefaßt und damit den Herodes abſichtlich als dritten im Bunde der Feinde Jeſu hingeſtellt hat. Sicher haben wir auch darin den urſprünglichen Wortlaut der Warnung: von da aus läßt ſich die abweichende Faſſung des Matthäus erklären, aber nicht umgekehrt! Richtig iſt zwar, daß Matthäus ſtets die beiden Hauptparteien der Juden unter den Feinden Jeſu erwähnt, aber dieß verlangt der ganze Entwicklungsgang des öffentlichen Lebens Jeſu. In unſerem Falle ſchreibt aber auch er dem Herodes allein den Mord an dem Täufer zu. Die ζύμη Ἡρῴδου iſt alſo nicht urſprünglicher als die ζύμη τῶν Σαδδουκαίων.

[2] Beda: fermentum Herodis est adulterium, homicidium, temeritas iurandi, simulatio religiōnis, et quod omnium caput est et origo scelerum odium ac persecutio in Christum et praecursorem eius primum regni caelestis.

* Statt ἔχομεν leſen B Lachm., Trg. ἔχουσιν, D εἶχαν. λέγοντες nach ἀλλήλους (A C L Δ Vulg. Syr.) iſt aus Matthäus.

[3] Doch verwahrt ſich ſchon Janſen bei dem ἐλάβομεν des Matthäus gegen eine ſolche Ergänzung und nimmt ὅτι recitativ. Das „panes non habemus“ ſei trepidantium et veluti in hunc modum loquentium: hei quando quidem fermenti fit mentio, in mentem nobis venit panes nos non accepisse nobiscum pro commeatu. Die Erklärung des Nic. v. Lyra: bene cavimus quod panes non acceperimus nobiscum weiſt er mit Recht zurück. Daß ſie vielleicht an vergifteten Sauerteig, den ihnen die Feinde Jeſu oder gar die Mörder des Täufers in die Hände zu ſpielen verſuchen konnten, gedacht haben (Kloſt., Weiß), iſt doch eine ſehr moderne Vermuthung.

** Ἔτι vor πεπωρωμένην iſt von den Emendatoren (A It. Vulg.) wegen οὔπω eingeſchoben. Es fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Trg.; Tiſch. hat es auffallenderweiſe im Text, während er in der Anmerkung πεπωρ. sine ἔτι begründet.

i 21) nicht bloß dazu zusammengestellt sind (Kloſt., Weiß), um das ſtrenge
theil Jeſu über die Verſtändnißſchwäche der Jünger (8, 17. 18) zu moti-
en. οὔπω νοεῖτε οὐδὲ συνίετε; geht auf 7, 18. νοεῖν = merken ſteht von
n Auffaſſen, συνιέναι = verſtehen von der rechten Folgerung aus der Bil-
rede. πεπωρωμένην ἔχετε τὴν καρδίαν ὑμῶν; = verhärtet habet ihr euer
rz? wie τὰς φρένας οὐκ εἶχες ὑγιεῖς = der Geiſt, den du haſt, iſt nicht
und (Krüg. 57, 3, 3). Zu der Voranſtellung des Particips mit nach-
gendem Artikel, welcher im Deutſchen nicht ausgedrückt werden kann, vgl.
rüg. 50, 11, 1. Der vorangeſtellte Begriff iſt der betontere. Die Zu-
mmenſtellung beider Vorwürfe, welche 6, 52 und 7, 18 als Pointe zweier
zählungen berichtet werden, beweist den Nachdruck, welcher ihnen an unſerer
elle zukommt. Selbſt Schegg, der überall die Jünger mit Recht, wenn
ch vom exegetiſchen Standpunkte aus zu viel in Schutz nimmt, findet hier,
ht in der Vertauſchung von Sadducäern und Herodes die Eigenthümlich-
t des Marcus, der gerne, ſelbſt in den Reden ſchildert. — V. 18. Vgl.
12, wo derſelbe Zuſtand des Volkes, aber als ein im Zuſammenhang mit
: göttlichen Teleologie im A. T. ſtehender geſchildert wird [1]. Es könnte
ffallen; daß die Jünger, welche dort wegen des ihnen verliehenen Ver-
ndniſſes geprieſen werden, jetzt noch ſo niedrig ſtehen. Allein Marcus
t ſchon im Bisherigen darauf vorbereitet und will hier die Thatſache voll-
ndig conſtatiren, damit ſeine Leſer ſich an dem Benehmen der Jünger bei
ı letzten Ereigniſſen nicht ärgern. Auch iſt 4, 11 nur das Geheimniß des
mmelreiches genannt, das weitere Belehrung erheiſchte. Das Fragezeichen
ch μνημονεύετε iſt zu ſtreichen, weil μνημονεύειν immer das Object bei ſich
t und abſolut, neben οὐκ ἀκούεται, einen matten Abſchluß bilden würde.
chm., Schegg, Treg. ſetzen ein Fragezeichen nach ἀκούετε (Treg. auch nach
ημονεύετε), Tiſchendorf ſetzt dort ein Komma, Weiß läßt auch dieſes weg.
ch möchte am liebſten Tiſch. folgen, weil die poſitive Faſſung die Antwort
ſ V. 17 iſt und καὶ οὐ μνημ. einen Beleg für οὐ βλέπετε und ἀκούετε
ingt, obwohl zugegeben werden muß, daß die verwunderte Frage das Auf-
llende der Thatſache noch ſtärker markiren würde (Weiß). — V. 19 ff.*
ie dem Marcus ganz entſprechende dialogiſche Form macht die Darſtellung

---

[1] Janſ.: adhuc simul cum Pharisaeis habetis cor obcaecatum etc. Schegg
tuirt zwiſchen beiden außerdem noch einen weſentlichen Unterſchied. Denn „ſehend ſehen
b nicht ſehen" iſt nicht bloß etwas Anderes als „Augen haben und nicht ſehen", ſon-
n gerade das Gegentheil (1, 240 Anm. 1). Aber die Beiſpiele, welche er anführt,
r. 5, 21. Ezech. 12, 2 wollen, abgeſehen von der Teleologie, dasſelbe wie Jeſaias
jen. Nur die Schuld der Leute wird mehr in den Vordergrund geſtellt. Bei den
aſſikern war der Ausdruck zur Bezeichnung geiſtiger Trägheit ſehr gewöhnlich. Dem.
7, 8: οὕτως ὁρῶντες ... ὥστε τὸ τῆς παροιμίας ὁρῶντας μὴ ὁρᾶν καὶ ἀκούοντας μὴ
ύειν. Xen.: An. 3, 1, 27: ὦ θαυμασιώτατε ἀνθρώπε, σὺ γε οὐδὲ ὁρῶν γιγνώσκεις οὐδὲ
όων μέμνησαι. Meyer citirt dafür Cyr. 8, 1, 27, was ſchon Schegg bemerkt hat.
ch blieb es noch in der neueſten Ausgabe von Weiß ſtehen.

* Vor πόσους iſt καί zu ergänzen (א C D Δ Tiſch.). V. 20 fehlt δέ nach ὅτε א B
Δ Weiß; Trg. [ ]; Tiſch. lieſt καί nach א Δ. Statt οἱ δὲ εἶπον, ἑπτά iſt mit א B C
Δ Tiſch. καὶ λέγουσιν ἑπτά, zu leſen. V. 21. πῶς οὐ (B Rec.) ſtammt wie νοεῖτε (B D²)
s Matthäus; οὔπω א C L Δ Tiſch.; πῶς οὔπω A D Verss. Lachm., Trg. combinirt
ide Lesarten.

recht lebendig. κλᾶν εἰς iſt prägnant für: brechen und das Gebrochene austheilen (vgl. Jeſ. 58, 7). Der Wechſel zwiſchen κόφινος und σπυρίς iſt abſichtlich eingehalten. πόσους κοφίνους κλασμάτων πλήρεις ſchließt ſich näher an Matth. 15, 20 an, während πόσων σπυρίδων πληρώματα κλασμάτων eine Verbindung von Marc. 6, 43 und 8, 8 iſt. Jeſus kann natürlich mit der Verweiſung auf die wunderbare Brotvermehrung nicht ſagen wollen, daß ſich die Jünger auf ſeine Wundermacht verlaſſen ſollen, ſondern er will ſie nur daran erinnern, daß er ſich um ſo geringfügige Dinge, wie es der Mundvorrath iſt, nicht kümmere. Dieß hätten ſie bei den Wundern erkennen und darum ζύμη nicht ſo gröblich mißverſtehen ſollen. Auf dieſen Umſtand weiſt Jeſus die Jünger bei Matthäus noch beſonders hin (16, 11), während Marcus V. 21 ſich mit dem kurzen οὔπω συνίετε begnügt und die ganz charakteriſtiſche Bemerkung über das nun erreichte Verſtändniß (16, 12) wegläßt. Das dem Marcus geläufige Imperfect ἔλεγεν bezeichnet das Nichtverſtehen als etwas bei den Jüngern zu jener Zeit öfters Vorkommendes.

§ 34.

Die Blindenheilung zu Bethſaida.

8, 22—26.

Dieſe Erzählung gehört wieder zu den wenigen, welche Marcus allein aufgenommen hat. Sie hat mit der Heilung des Taubſtummen 7, 32 ff. viel Aehnlichkeit. Auch hier will Marcus durch die umſtändliche Beſchreibung einer Heilung ſeinen Leſern ein Bild von einer ganzen Klaſſe von Heilungen geben. Wie aber jene hauptſächlich als Einleitung zur zweiten Speiſung in Betracht kommt, ſo ſchließt ſich dieſe eng an das Vorhergehende an. Denn es wird dadurch gezeigt, daß Jeſus, der dem Blinden die Augen öffnete, auch im Stande war, ſeine immer noch unvollkommenen Jünger zum Verſtändniſſe zu führen (Kloſt., Weiß)[1]. Der langſame, ſtufenweiſe Fortſchritt in der Heilung kann ja nur einen pädagogiſchen Zweck haben. Dieſer wiederum iſt auf die Jünger gerichtet, welche Zeugen des Vorgangs ſind. Sie ſollen darin den Meiſter erkennen, welcher die Augen ihres Geiſtes öffnet und ſehen im folgenden Abſchnitte ſehen wir den Erfolg dieſer Belehrung. Aber auch die Zurückhaltung Jeſu bei ſeiner Heilthätigkeit, die ausdrücklich erwähnt wird, harmonirt mit der Warnung an die Jünger, ſich vor dem Sauerteig der Phariſäer und des Herodes zu hüten.

---

[1] Weiß perhorreſcirt gegen Kloſtermann jede Symbolik und bemerkt (Studien und Krit. 1868 S. 719) ſpeciell gegen die allegoriſche Erklärung von 8, 22—26: „wenn er aber nun die Heilung des Blinden als ſymboliſchen Ausdruck der Art, wie Jeſus ſeine Jünger zum vollen Verſtändniß bringt, erklärt (S. 173), ſo iſt dieß ein ebenſo willkürliches Allegoriſiren, wie wir es in dieſem Theile des Buches wiederholt tadeln müſſen.“ Dagegen Marcusev. S. 277: „Die enge Verbindung mit der vorhergehenden Geſchichte (legt) ſehr nahe, daß Marcus auf eine ſymboliſche Bedeutung dieſer Geſchichte hinweiſen wollte (vgl. Hilgf., Kloſt., Volkm.). Der dem leiblich Blinden die Augen aufthut, wird allein auch fähig ſein, endlich die geiſtige Blindheit von den Augen der Jünger zu nehmen.“

V. 22.* Zu ἔρχονται ſind Jeſus und die Jünger Subject, zu φέρουσιν s unbeſtimmte „man". Βηθσαϊδά kann nach unſerer bisherigen Erklärung r von Marcus verzeichneten Routen nur Bethſaida Julias in Gaulonitis n (vgl. zu 6, 33. 45), das am Oſtufer des Jordans etwa eine halbe eile oberhalb des Sees und am Fuße des ſteilen Falles des Fluſſes lag obinſ. Phyſ. Geogr. S. 202). Philippus hatte dasſelbe vergrößert und n zu Ehren der Tochter des Auguſtus den Namen Julias gegeben[1]. Er eint theilweiſe dort reſidirt zu haben, ſtarb daſelbſt und erhielt ein prachtlles Grabmal (Joſ. Antt. 18, 4, 6). Zur Zeit des Joſephus lag es ı See. Seine Ruinen (Tell)[2] befinden ſich jetzt in Folge der Deltabilng eine Stunde aufwärts (Robinſ. 3, 566). Allerdings erhob Philippus ichzeitig den Flecken zu einer Stadt[3]. Dieß genügt aber nicht, um hier thſaida Julias unmöglich zu machen (Weiß), denn wie der bisherige Name thſaida, ſo konnte ſich auch die bisherige Bezeichnung κώμη im Volksmunde halten. Deßhalb konnte Lucas dasſelbe eine πόλιν (9, 10), Marcus eine μην nennen, wie auch das andere Bethſaida Joh. 1, 45 πόλις genannt rd, während es hier κώμη heißen würde. In gleicher Weiſe erſcheint thlehem Joh. 7, 42 als κώμη und Luc. 2, 4 als πόλις. Auch die LXX erſetzen Joſ. 10, 39, 15, 9. Jeſ. 42, 11 f. עִיר mit κώμη[4]. Mit Unht führt aber Weiß neben Köſtlin und Holtzmann auch Theophylakt und thymius für ſeine Erklärung an, denn dieſe verſtehen das Matth. 11, 21 nannte Bethſaida darunter[5]. — V. 23.** ἐξήνεγκεν = er brachte (führte) ı hinaus (vgl. φέρουσιν V. 22). Den Grund verlegen die alten Exegeten r um ſo lieber in das Streben Jeſu, ſich dem Volke zu entziehen, da Jeſus ı Wehe über den Ort ausgeſprochen hat[6], aber eine Beſchränkung auf die

---

* Statt ἔρχεται lies ἔρχονται (ℵ° B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Joſ. B. J. 2, 9, 1. 3, 3, 5. Antt. 18, 2, 1. Vgl. B. J. 3, 10, 7.

[2] Nach Haneberg (Johannesev. 1, 1878 S. 141) das heutige Mesadiyeh, oſtwärts n der Jordanmündung.

[3] Joſ. l. c. 2, 1: κώμην δὲ Βηθσαϊδὰν πρὸς λίμνῃ δὲ τῇ Γεννησαρίτιδι, πόλεως ρασχὼν ἀξίωμα, πλήθει τε οἰκητήρων καὶ τῇ ἄλλῃ δυνάμει, Ἰουλίᾳ θυγατρὶ τῇ Καίσαρος ώνυμον ἐκάλεσεν. Es iſt alſo unrichtig, daß die Stadt nach der Beſchreibung des ſephus ſchwerlich am See lag (Weiß), denn auch aus dem Citat B. J. 3, 10, 7 folgt dies ht: μετὰ πόλιν Ἰουλιάδα διεκτέμνει (sc. Ἰορδάνης) τὴν Γεννησὰρ μέσην, das freilich auch ttger eigenthümlich überſetzt. Im Zweifelsfalle müßte es aber nach den beſtimmten ellen erklärt werden. Vgl. 3, 3, 5.

[4] Von κεῖμαι liegen, ein offener Ort (Curtius S. 139. 536). πόλις von der ırzel πλε bezeichnet urſprünglich die Vorſtellung der „Fülle", des Gewimmels (πολλοί). ch tritt im Sanskrit wie im Griechiſchen der Begriff Feſte beſonders hervor (S. 80. 264).

[5] Victor: εἰς τὴν ἄπιστον Βηθσαϊδάν.

** Ἐξήγαγεν (A D Lachm.) iſt Correctur für ἐξήνεγκεν (ℵ B C L Tiſch., Trg.), daen iſt βλέπει (ℵ A D² L Verss. Lachm., Tiſch., Trg.) feſtzuhalten, denn wenn auch ei r der directen Frage (βλέπεις) auffallen könnte (Weiß), ſo iſt doch die directe Frage Darſtellung des Marcus entſprechend und Schegg bemerkt dazu richtig, daß ſich die ſchreiber nicht ſtark um grammatiſche Regeln kümmerten. Doch iſt noch zu beachten, ; Correcturen der Leſer in den Handſchriften leicht von den Abſchreibern in den Text genommen wurden.

[6] Οὐ γὰρ ἦσαν οἱ τῆς κώμης ταύτης οἰκήτορες ἄξιοι θεάσασθαι γινόμενον τὸ τοιοῦτον ῦμα· πολλὰ γὰρ ἄλλα θεασάμενοι μεμενήκασιν ἄπιστοι. Euthym., Theophyl. Eine Verchslung mit dem andern Bethſaida (Fr.) liegt nicht vor, da Matth. 11, 21 das

Herbeiführenden[1] iſt nicht angezeigt. Zu πτύσας vgl. 7, 33. ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας αὐτῷ sc. auf die Augen (V. 25)[2]. — V. 24.* Die Antwort des Blinden: ich ſehe die Menſchen, denn wie Bäume ſehe ich Herumwandelnde, zeigt, daß er nicht von Geburt an blind war. ὅτι iſt nicht recitativ (Ewald; Euthym.: τὸ ὅτι παρέλκει, καθ' Ἑβραϊκὸν ἰδίωμα). Fritzſche findet dieſe Lesart ganz unſinnig, denn es habe keinen Sinn, zu ſagen: daß ich Menſchen ſehe erhellt daraus, daß ich ſie wie Bäume herumwandeln ſehe, allein ſie (eos) ſteht nicht im Texte. Der Sinn iſt vielmehr dieſer: Da ich wie Bäume Herumwandelnde ſehe, ſo können dieſe nur Menſchen ſein. Abgeſehen davon, daß die Vermuthung auf die Menſchen zuerſt fallen mußte, entſpricht die aufrechte Stellung der Bäume jener der Menſchen (vgl. Richt. 9, 8).

Als Grund der langſamen Heilung geben alte und neue Exegeten (Vict., Euthym., Theophyl., Mald., Reiſchl, Bisp.) den unvollkommenen Glauben des Blinden an. Schegg erkennt umgekehrt darin eine Glaubensprüfung, welche der zu Heilende vollkommen beſtand[3]. Olshauſen nimmt eine Schonung der Augen an, Lange läßt Jeſus in dieſer ſtillen Gegend und entſcheidungsvollen Zeit die gewaltige Wirkung ſeiner Wunder dämpfen, Strauß ſchreibt die Anſchaulichkeit auf Rechnung des Marcus, wobei er noch nach Baur ſeine Kenntniſſe über die Theorie des Sehens zeigt. Nach Fritzſche, Meyer, Weiß iſt darnach gar nicht zu fragen, da wir nicht wiſſen, ob Jeſus nicht auch ſonſt durch ſein Heilverfahren nur einen „zwar durch göttliche Wunderhilfe des vollen Erfolgs ſichern, aber doch naturgemäß allmählichen Heilproceß" einleitete. Ein Schluß vom Einzelnen aus iſt allerdings nicht concludent, aber nach der Geſammtdarſtellung der Evangeliſten iſt bei Jeſus von einer Nachahmung der natürlichen Heilmethode keine Rede. Deßhalb muß die Rückſicht auf den geiſtigen und ſittlichen Zuſtand der zu Heilenden, der Umgebung, ſpeciell der Jünger den Ausſchlag gegeben haben. Wenn alſo Marcus gerade hier einen detaillirten Bericht gibt, ſo muß er damit die Be-

---

2½ engl. Meilen nordweſtlich von Tell Hum gelegene Chorazin mitgenannt wird (Furrer, Zeitſchr. des D. P. V. 1879 S. 66; vgl. auch 1880 S. 83).

[1] Victor: οὐ γνήσιος τῶν παραγαγόντων ἡ πίστις οὐδὲ ἄξιοί εἰσι θεραταὶ γενέσθαι τοῦ θαύματος.

[2] Von Veſpaſian wird ein ähnliches Heilwunder berichtet, über deſſen hiſtoriſche Glaubwürdigkeit kein Wort zu verlieren iſt: e plebe Alexandrina quidam oculorum tabe notus genua eius advolvitur, remedium caecitatis exposcens gemitu, monita Serapidis dei, quem dedita superstitionibus gens ante alios colit; precabaturque principem ut genas et oculorum orbes dignaretur respergere oris excremento. Tac. h. 4, 81. Dasſelbe berichtet kürzer Suet. Vesp. c. 7: restituturum oculos, si inspuisset . . . nec eventus defuit.

* Ὅτι vor ὡς und ὁρῶ vor περιπ. ſind nach ℵ A B C* L Δ Lachm., Tiſch., Trg. beizubehalten.

[3] Aehnlich lautet die altera causa des Jans., während die prima der gewöhnlichen Erklärung folgt. Dieſen causis literalibus fügt er aber noch eine moraliſche bei, welche mit der von Hilgf., Volkm., J. Grimm, Kloſt. vertretenen übereinſtimmt. Marcus habe den allmählichen Uebergang vom geiſtigen Nichtſehen der Jünger zum Sehen zunächſt an einem leiblich Blinden darſtellen wollen, ut ostenderet caecitatem humani cordis raro nisi per gradus quosdam penitus tolli et curari, ac discipulis suis formam exhiberet quantopere laborandum esset, ut ad veri agnitionem adduci possent qui iam in errore aliquo inveteraverunt.

ziehung des Vorgangs auf die geiſtige Entwicklung der Jünger andeuten wollen. — V. 25.* διαβλέπειν = ſcharf ſehen (Ariſt. de som. 3) und ſtarr vor ſich hinſehen (Plat. Phaed. p. 86 D. Mey., W. Grimm). Matth. 7, 5. Luc. 6, 42 ſteht es = zuſchauen, überlegen. Dieſer ſcharfe Blick ſollte den zu Heilenden von der durch die wiederholte Händeauflegung mitgetheilten Heilung überzeugen. ἀπεκατέστη = er wurde wieder hergeſtellt. Das doppelte Augment hat das Verbum auch anderwärts (Win. 12, 69 f.). ἐμβλέπειν τι die Augen auf etwas richten, etwas anſchauen (Anth. 11, 3), ſonſt τινί, εἴς τι oder τινά. Das Imperfect zeigt die bleibende Sehkraft und τηλαυγῶς ἅπαντα = alles deutlich die Schärfe derſelben an. τηλαυγῶς von τηλαυγής weithin leuchtend (τῆλε, αὐγή), weit und deutlich geht auf das Auge, nicht auf ἅπαντα. τηλαυγέστερον ὁρᾶν Diod. 1, 50. — V. 26.** Da Jeſus den Geheilten nach Hauſe gehen heißt, aber nicht in den Flecken hineingehen läßt, ſo war er dort nicht zu Hauſe und vielleicht vom Lande als Bettler hereingekommen. μηδέ am Anfange des Satzes (ſ. krit. Anm.) iſt zwar auffallend, kann aber, wenn man der Rec. folgt, mit ne-quidem erklärt werden (Meyer, Weiß, Winer 55, 6, 456), andernfalls überſetzt man es beſſer mit: und nicht, auch nicht (Winer 460) oder betrachtet es als negirtes δέ = noch auch, und nicht (Krüg. 69, 50. Kühn. 744), wobei der Nachdruck auf die Negation gelegt wird. Da hier ein Gegenſatz iſt, ſo iſt letzteres vorzuziehen (Schegg).

B. Das Bekenntniß des Petrus und die Vorbereitung der Jünger auf die letzten Ereigniſſe.

8, 27 — 9, 50.

Wenn irgendwo der Jüngerunterricht die Hauptſache bildet, ſo iſt dieß in unſerem Abſchnitte der Fall. Dieß lag für die letzte Zeit vor dem Leiden auch ſo ſehr in der Natur der Sache, daß hierin die drei Synoptiker im Weſentlichen miteinander übereinſtimmen. Nachdem die Jünger zu der im Bekenntniſſe des Petrus ausgeſprochenen Erkenntniß der Perſon Jeſu gekommen waren, mußten ſie alsbald mit dem leidenden Meſſias bekannt gemacht werden. Sie ſollten erkennen, daß der Meſſias leiden muß und daß nur wer ihm das Kreuz nachträgt, ſeiner werth iſt. Leiden und Tod hätten aber ohne den

---

* Statt καὶ ἐποίει αὐτὸν ἀναβλέψαι (A Lachm.) lies καὶ διέβλεψεν ℵ B C* L Δ Tiſch., Trg.). Für ἀποκατεστάθη (D) und ἀπεκατεστάθη (A Lachm.) lies ἀπεκατέστη (ℵ C L Δ Tiſch., Trg.) oder ἀποκατέστη (B). ἐνέβλεψεν (ℵ A C) iſt conformirt für ἐνέβλεπεν (ℵ^{c} B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). δηλαυγῶς (ℵ* C L Δ Tiſch.) könnte eine Correctur des τηλαυγῶς der Rec. (ℵ^{c} A B D Lachm., Trg.) nach δῆλος ſein.

** Μηδὲ εἴπῃς τινὶ ἐν τῇ κώμῃ (A C Δ Lachm., Trg.) oder: . . . εἰς τὴν κώμην (D) oder: καὶ ἐὰν εἰς τὴν κώμην εἰσέλθῃς μηδενὶ εἴπῃς μηδὲ ἐν κώμῃ Min. It. Vulg. erweiſen ſich als erläuternde Gloſſen. Zwar könnte man hier wieder einmal recht den „ausmalenden Marcus" erkennen (Schegg) und die Auslaſſung aus dem ſcheinbaren Widerſpruch beider Satzglieder erklären, aber da die Abſchreiber ſonſt ſolche Ausmalungen nicht übergingen, ſo iſt die Ergänzung, wofür auch die Varianten ſprechen, wahrſcheinlicher. Für die Weglaſſung ℵ B L Tiſch. Statt μηδὲ εἰς lieſt Tiſch. nach ℵ B L μή.

Hoffnungsstrahl der Auferstehung ebenso wenig begriffen und ertragen werden können als das eigene Leiden ohne die Hoffnung auf die jenseitige Belohnung mit Muth und Freudigkeit aufgenommen würde. Damit haben wir die Hauptpunkte genannt, auf deren Darstellung sich Marcus beschränkt, da er die Unterweisungen über Gemeindeverhältnisse, welche Matthäus im 18. Kapitel berichtet, für seinen Zweck nicht brauchen konnte und auch die Erzählung vom Zinsgroschen (17, 24—27), welche die freie Stellung der Kinder Gottes in weltlichen Angelegenheiten veranschaulicht, übergehen mußte. Er begnügt sich, das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung als den Wendepunkt im Jüngerunterrichte an die Spitze zu stellen (8, 27 bis 9, 1), reiht daran die Verklärung und Heilung des besessenen Knaben an (9, 2—29), aus welchen die Jünger so die Ahnung der einstigen Herrlichkeit schöpften als die rechte Bedingung für die Erlangung der zur Erfüllung des schweren Berufes nothwendigen Gnade erkennen konnten. Die zweite Leidensweissagung (9, 30—32) wurde die Veranlassung zu einem Disput über den Jüngerrang, welchen Jesus dadurch schlichtete, daß er der Demuth den ersten Rang im neuen Reiche zuerkannte und vor dem Aergerniß warnte (9, 33—50). Ueberall ist Jesus bemüht, den Sinn der Jünger zur Ertragung der schweren Prüfungen vorzubereiten. Aber auch in diesem Theile macht man die Erfahrung, daß die Jünger der doppelten neuen Belehrung vom Tode und der Auferstehung schwer zugänglich waren. Allein dieß berechtigt nicht zu der Annahme, daß die bestimmte Voraussage der Auferstehung eine spätere Deutung sei (Weizs. S. 569). Denn wenn auch post eventum die Weissagung sehr bestimmt lautet, so nahm sie sich ante eventum doch ganz anders aus. Der Anstoß an dem Tode ihres Meisters schien den Jüngern mit ihren bisherigen Anschauungen und Hoffnungen so sehr im Widerspruch zu stehen, daß sie zu einer ruhigen Reflexion der Weissagung über die Auferstehung gar nicht kamen. Für die spätere Darstellung war es aber von großer Bedeutung, sowohl die Voraussage als das geringe Verständniß der Jünger zu registriren, um den freien Entschluß Jesu vor der letzten Stunde zu zeigen und das Benehmen der Jünger zu erklären. Hätten diese ein volles Verständniß der Sache gehabt, so wäre ihr Verhalten in der Leidensnacht und nach dem Tode schwer begreiflich und die Auferstehung eines starken inneren Beweisgrundes beraubt. Deßhalb ist es auch bemerkenswerth, daß Marc. 9, 10 die Jünger untereinander fragen läßt, was die Auferstehung sei.

§ 35.

Das Bekenntniß des Petrus und die erste Leidensweissagung.

8, 27 — 9, 1 (Matth. 16, 13—28. Luc. 9, 18—27).

Das Bekenntniß des Petrus hat wegen der darauf erfolgten Verheißung der Schlüsselgewalt im Matthäusevangelium eine ganz centrale Stellung. Marcus überging alle die äußere Organisation betreffenden Fragen. Deßhalb ließ er auch die Verheißung weg und begnügte sich mit der Bedeutung des Bekenntnisses für den Jüngerunterricht. War es doch ein Beweis, daß

trotz aller Schwierigkeiten die wahre Erkenntniß bei den Jüngern zum Durchbruche gekommen war, und eine Gelegenheit die Vorbereitung auf den Tod zu beginnen. Kann man daher bei Matthäus das Bekenntniß des Petrus als den abschließenden Act der mit c. 10 begonnenen Organisation des Apostelcollegiums betrachten, so dient es bei Marcus mehr als Wendepunkt für den Jüngerunterricht.

V. 27. Die Nennung des Subjects und die Berufung der Jünger weisen auf die Wichtigkeit des folgenden Abschnittes und die Bedeutung desselben für die Jünger hin (3, 7). ἐξῆλθεν sc. aus Bethsaida. Bei dem Wanderleben Jesu folgt hieraus freilich nicht nothwendig, daß Julias gemeint sei (Weiß), aber sehr wahrscheinlich wird dieß doch durch die einfache Angabe: εἰς τὰς κώμας Καισαρείας = in die Ortschaften Cäsarea's, d. h. in die zum Gebiete Cäsarea's gehörigen Ortschaften, die natürlich in der Nähe lagen, da das Gebiet nicht weit reichte. Die LXX haben diese Verbindung häufig für בְּנוֹת oder חַצְרֵי und חַצְרוֹת mit dem Genitiv der Stadt. Zu Cäsarea Philippi vgl. Matth. S. 373 f. Der Weg dahin betrug von Bethsaida aus ungefähr fünf geogr. Meilen. Das Thal ist bis zum See el Hûleh (zwei Stunden oberhalb Bethsaida) eng und viel gekrümmt (Robins. 3, 568), dagegen ist die breite Ebene des Huleh wohl bewässert und cultivirt (3, 622 ff. Phys. Geogr. S. 73)[1]. — V. 28.* Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν sc. εἶναι. Diese Infinitivconstruction wird am Schlusse in die directe Rede mit ὅτι εἰς umgeändert, wozu εἶ zu ergänzen ist (Meyer, Weiß), denn der auch sonst gebräuchliche Uebergang von der oratio indirecta in die or. directa (Buttm. 330) macht die Ergänzung nicht überflüssig (Schegg). Daß Johannes von allen drei Evangelisten zuerst genannt wird, beweist, daß diese Meinung beim Volke die vorherrschende war. Diese Erscheinung ist aber nur bei dem Theile des Volkes zu erklären, welcher entweder den Täufer oder Jesus nicht gesehen hatte, wenn man auch noch hinzunimmt, daß die Auferstehung des Johannes von den Todten dazwischen gefallen sein müßte, so daß sich ein Unterschied im Auftreten von selbst verstehen würde. Die Folgerung, daß Jesus viel weniger öffentlich aufgetreten sei, als gewöhnlich angenommen wird (Schegg), will nicht recht zu dem massenhaften Volkszulauf im Marcusevangelium passen. — V. 29.** Das Bekenntniß ist kürzer als bei Matthäus, da das

---

[1] Es ist noch nachzutragen, daß Robinson selbst im J. 1852 genauere Nachforschungen über die Quellen des Jordan und seine Richtung gemacht hat. Daraus hat sich ergeben, daß die drei Quellen des Jordan: von Banias, Tell el-Kady und Hasbeia sich oberhalb des Huleh-Sees vereinigen, während man bisher annahm, daß der Hasbany für sich in diesen See fließe. Der größte dieser drei sei der Hasbany, den kein alter Schriftsteller erwähnt. Bei Josephus könnte dieses Stillschweigen von einem Nationalgefühl herrühren, da nämlich die Quelle dieses Stromes über die Grenze des eigentlichen Palästina hinausliegt und man dieses von Dan (Tell el-Kady) bis Berseba rechnete (Phys. G. S. 149 f.).

* Statt ἀπεκρίθησαν (A D It. Vulg. Lachm., Trg.) lies εἶπαν (ℵ B C* L Δ Verss. Tisch.), doch vgl. Matth. 16, 14. αὐτῷ λέγοντες ist nach ℵ B C* D L Δ Vulg. Lachm., Tisch., Trg. hinzuzufügen, Tisch. ergänzt dazu noch ὅτι nach ℵ* B. ἵνα (A C³ Δ; ὡς ἵνα D It. Vulg.) ist Nachbesserung für ὅτι εἰς (ℵ B C* L Tisch., Trg.).

** Für λέγει αὐτοῖς (A) ist ἐπηρώτα αὐτούς (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen, δέ nach ἀποκριθείς (ℵ C D Δ) ist aus Matthäus.

nicht unweſentliche ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος fehlt. Die Auslaſſung erklärt ſich bei Marcus daraus, daß ihm überhaupt das Petrusbekenntniß nicht dieſelbe Bedeutung wie dem Matthäus hat und er kurz vorher den Unverſtand der Jünger in einem ſolchen Grade geſchildert hat, der eine ſo tiefe Kenntniß auszuſchließen ſchien. Auch iſt der Zuſatz echt hebräiſch. Ueber die noch befremdlichere Auslaſſung der Verheißung der Schlüſſelgewalt habe ich mich ſchon in der Einleitung (§ 2, S. 17 ff.) ausgeſprochen. Die Griechen finden den Grund in dem Streben des Marcus nach Kürze und in der Beſcheidenheit des Petrus (Vict., Euthym., Theophyl.), der ſie in den Vorträgen ſelbſt überging (Euſeb.), die Lateiner gehen leicht über die Differenz hinweg (Aug., Bed., Mald., C. a. Lap., Janſen. — Patrizzi, Reiſchl, Bisp.). Grotius, dem ſich Schegg anſchließt, ſetzt voraus, daß es Marcus nicht anders gewußt habe (quam formam narrandi, sc. Petri bona fide secutus est Marcus), während Beza die auch von Weiß acceptirte Erklärung gibt: quis crediderit, vel ipsum Petrum vel Marcum praetecturum fuisse illud: Tu es Petrus, si ecclesiae christianae fundamentum in his rebus situm esse existimassent? Darin iſt ein Korn von Wahrheit, wenn man die Zeit der Reformation in die apoſtoliſche zurückverſetzt, aber auch abgeſehen davon wird man zugeben müſſen, daß die bloße Beſcheidenheit des Petrus in Rom kein ausreichender Erklärungsgrund für das Verſchweigen eines Fundamentalſatzes war und dieſe Beſcheidenheit dem Marcus gerade ſo ſchlecht anſtände als ſeine Unkenntniß unbegreiflich wäre. So rächt ſich die Uebertragung der Regeln des modernen Schriftthums in die urchriſtliche Zeit. Die neuteſtamentlichen Schriften können nicht der einfache Abdruck apoſtoliſcher Predigt und Katecheſe, der ſchriftliche Niederſchlag einzelner Traditionsſtröme, noch rein hiſtoriſche Arbeiten ſein. Finden wir alſo im Marcusevangelium wichtige Stellen nicht, die uns Matthäus überliefert hat, ſo dürfen wir nicht auf Unkenntniß, ſondern auf Abſicht erkennen. Man kann nicht erwarten, daß in einem für römiſche Leſer abgefaßten Evangelium die Organiſation der Kirche offen beſprochen werde, da die Chriſten im römiſchen Reiche ſich möglichſt den beſtehenden Satzungen für Kultvereine und für die jüdiſche Synagoge anſchließen mußten. Thatſächlich ſchufen ſie ſich allerdings ſchnell auf Grund der Anordnungen Chriſti eine zwiſchen beiden genannten Einrichtungen in der Mitte liegende ſelbſtändige Organiſation, aber ſie hüteten ſich wohl, dieſelbe in den Schriften zu verrathen, daher kommt es, daß, wenn man die Paſtoralbriefe und zum Theil die Apoſtelgeſchichte ausnimmt, es ſo ſchwer wird, ein Bild von der Einrichtung der apoſtoliſchen Gemeinden zu gewinnen. Für die Leſer, denen die Schriften beſtimmt waren, hatte der mündliche Unterricht bereits den Thatbeſtand feſtgeſtellt, andere brauchten aber denſelben nicht zu erfahren. Ich bin alſo allerdings dafür, daß dieſe Auslaſſung aus einer Rückſichtnahme auf die heidenchriſtlichen Leſer (Meyer) oder beſtimmter auf die politiſchen römiſchen Verhältniſſe hervorgegangen iſt[1]. Zu V. 30 vgl. Matth. S. 381. Scholten

[1] Ein wohlwollender Recenſent meines Commentars über Matthäus (Seiſenberger, Zeitſchr. für kath. Theol. Innsbruck 1880, 2, S. 355) hätte gewünſcht, daß aus Matth. 16, 18 die lehramtliche Unfehlbarkeit des Kirchenoberhauptes entwickelt worden wäre. Zwar werde ſie beim folgenden Verſe 16, 19 kurz erwähnt, wo von der Schlüſſelgewalt die

will in διεστείλατο Matth. 16, 20 eine Milderung des ἐπετίμησεν αὐτοῖς finden. Aber mit Unrecht. Marcus hat durchgehends die Verbote und Ver-

---

Rede iſt; aber ſie liege ganz beſonders in den Worten Chriſti von dem Felſen, auf den die Kirche gebaut iſt, die von den Pforten der Hölle nicht überwältigt werden kann. „Als dieſe Pforten der Hölle erklären die Väter durchweg die Häreſien. (Vgl. Hergenröther, Kritik der Döllinger'ſchen Erklärung vom 28. März 1871 S. 44).“ Um mit letzterem zu beginnen, ſo könnte ich mich gleichfalls auf Hergenröther berufen, der in ſeiner Schrift: Katholiſche Kirche und chriſtlicher Staat 1873 S. 8 zu Matth. 16, 18 bemerkt: „Unter den Pforten der Hölle verſtehen aber die Väter vorzugsweiſe die Irrlehren.“ Aber ich muß noch etwas weiter gehen und hinzufügen, daß in einem Commentar die exegetiſchen, nicht die dogmatiſchen Citate den Ausſchlag geben und ich benütze dieſe Gelegenheit zugleich zu der Bemerkung, daß ich es außerhalb meiner Aufgabe liegend betrachtet habe, dogmatiſche Entwicklungen zu geben. Ich glaube dadurch, daß ich unter ſteter Berückſichtigung der Väter die exegetiſchen Fragen möglichſt vollſtändig auf engem Raum behandelt habe, dem Dogmatiker vorgearbeitet, aber ſeine Arbeit nicht überflüſſig gemacht zu haben. Was nun den ſpeciellen Punkt betrifft, ſo habe ich wegen Raumerſparniß in der zweiten Hälfte meines Commentars leider manches Vätercitat wieder ſtreichen müſſen, aber zwei Citate habe ich S. 378 Anm. 2 doch ſtehen laſſen, welche beweiſen, daß die Väter nicht „durchweg“ unter den Pforten der Hölle die Häreſien, ſondern alle Feinde der Kirche verſtanden haben. So ſagt Origenes an derſelben Stelle (T. 12, 12. Huet. p. 277): τὸν αὐτὸν τρόπον αἱ τοῦ ᾅδου πύλαι ὀνομασθεῖεν ἂν κατὰ τὰ εἴδη τῶν ἁμαρτημάτων, ὡς μίαν μὲν ὀνομάζεσθαι πύλην ᾅδου πορνείαν, δι' ἧς ὁδεύουσιν οἱ πορνεύοντες, ἑτέραν δὲ ἄρνησιν, δι' ἧς ἀρνησάμενοι εἰς ᾅδου καταβαίνουσι· ἤδη δὲ καὶ ἕκαστος τῶν ἑτεροδόξων καὶ γεννησάντων ψευδώνυμόν τινα γνῶσιν, ψυχοδόμησεν ᾅδου πύλην, ἄλλην μὲν Μαρκίων, καὶ Βασιλίδης ἄλλην, καὶ Οὐαλεντῖνος ἄλλην· ἐνταῦθα μὲν οὖν πύλαι ᾅδου εἴρηται. Chryſoſt. bemerkt zu 16, 18 (Hom. 54 al. 55, 2) bloß: εἰ δὲ ἐκείνης οὐ κατισχύσουσιν πολλῷ μᾶλλον ἐμοῦ· ὥστε μὴ θορυβηθῇς, ἐπειδ' ἂν μέλλῃς ἀκούειν, ὅτι παραδοθήσομαι καὶ σταυρωθήσομαι, aber zu 16, 19: ἃ γὰρ θεοῦ μόνον ἐστὶν ἴδια, τό τε ἁμαρτήματα λῦσαι καὶ τὸ ἀπερίτρεπτον τὴν ἐκκλησίαν ποιῆσαι ἐν τοσαύτῃ κυμάτων ἐμβολῇ, καὶ ἄνθρωπον ἁλιέα πέτρας πάσης ἀποφῆναι στερρότερον τῆς οἰκουμένης ἁπάσης ταῦτα αὐτῷ ἐπαγγέλλεται δώσειν. Hilarius habe ich ſchon S. 376 Anm. 1 angeführt, auch hier hat er die Schlüſſelgewalt im Auge, wenn er ſagt: quae (petra) infernas leges et tartari portas et omnia mortis claustra dissolveret! O beatus caeli ianitor, cuius arbitrio claves aeterni auditus traduntur, cuius terrestre iudicium praeiudicata auctoritas sit in caelo. Die Hauptſtelle des Hieronymus habe ich S. 378 Anm. 1 citirt. Zu V. 19 hat er bekanntlich die wenig ſchmeichelhafte Bemerkung: istum locum episcopi et presbyteri non intellegentes aliquid sibi de Pharisaeorum assumunt supercilio, ut vel damnent innocentes vel solvere se noxios arbitrentur, cum apud Deum non sententia sacerdotum, sed reorum vita quaeratur. Beda ſchreibt zu V. 18 den Hieron. aus: portas inferi haereticam pravitatem nominat, sive vitia et peccata unde mors ad animam venit, und V. 19: i. e. discernendi scientiam potentiamque qua dignos debeas in regnum recipere et indignos secludere. Malbonat aber erklärt: per portas inferi omnem diaboli potentiam significari dubium non est . . . Veteres auctores per portas inferi, i. e. diaboli, alii haereses, alii vitia, alii utrumque, alii blasphemias haereticorum et eorum adversus ecclesiam persecutiones, alii omnes ecclesiae persecutores intellegunt. Praestat non restringere sententiam, sed generaliter omnem diaboli potentiam interpretari. Janſ. s.: sensus est: regnum diaboli regno Christi variis modis infestum, illudque oppugnans nunc per blandimenta voluptatum et amorem rerum huius seculi, nunc per haereticorum falsa dogmata, nunc per tyrannorum persecutiones, nunquam . . . praevaliturum ecclesiae christianae. Demgemäß glaube ich mich in Uebereinſtimmung mit der traditionellen katholiſchen Exegeſe zu befinden, wenn ich V. 18 die Pforten der Hölle allgemein von der gegen die auf Petrus gegründete Kirche anſtürmende Macht der Hölle erkläre und erſt V. 19 auf dieſer Grundlage die lehramtliche Unfehlbarkeit zur Sprache bringe.

weise an die Jünger schärfer gefaßt, was mit seinem Zwecke zusammenhängt wie das umgekehrte Verfahren des Matthäus mit dem seinigen. Nur ist Matthäus in seiner Darstellung weniger consequent.

V. 31. Nachdem die Jünger durch den Mund des Petrus wenigstens ein Bekenntniß der Messianität Jesu abgelegt hatten, zu dem sie Jesus provocirte, weil die Leidenszeit nicht mehr ferne war, so konnte Jesus jetzt mit den Leidensweissagungen beginnen. Er ist wohl der Messias, aber nicht im Sinne des jüdischen Volkes, welches einen gewaltigen Herrscher und Befreier aus der Fremdherrschaft erwartete, sondern im Sinne der Verheißungen, nach denen es ihm von Gott bestimmt ist (δεῖ), viel zu leiden, zu sterben und nach drei Tagen wieder aufzuerstehen. Er ist wohl der Messias, aber statt von dem ganzen Volke als solcher anerkannt und begrüßt zu werden, wird er vielmehr von den Repräsentanten des Volkes, von dem gesammten Sanhedrin verworfen. Dieses waren auch für die Jünger traurige Eröffnungen. Der Messias ist hinweggegangen aus seinem Lande, weilt unbekannt in dem fernen Peräa, bloß von seinen Jüngern begleitet. Und hier, wo alles seine Verlassenheit andeutet, erklärt er seinen Jüngern, daß seiner und ihrer noch schwerere Prüfungen warten. Marcus erwähnt hier den „Menschensohn", während er denselben bei der Frage nach den Urtheilen über Jesus ausgelassen hatte, weil er auf die Prophezeihungen von dem Menschensohn hinweisen will, welche nun in Erfüllung gehen sollen. Daß aber deßhalb die Leidensweissagung nicht als eine allgemeine, sondern als eine auf Jesus bezügliche zu betrachten ist, geht schon aus der Vorausage der Auferstehung hervor. Denn trotz Hos. 6, 2: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα können die drei Tage nicht bloß die kürzeste Frist im Gegensatze zu der allgemeinen Auferstehung am Ende der Tage (Meyer, Weiß) bezeichnen, da Jesus bei Matthäus wiederholt auf das Zeichen des Jonas hingewiesen hat und die Jünger die Auferstehung des Herrn nach dieser Zeit erwarteten (Luc. 24, 21). Auch würde man nach Hoseas wie bei Matthäus τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ erwarten. Wenn aber Scholten zu Gunsten der geistigen Deutung des Marcus, den natürlich Matthäus wieder mißverstanden hat, auf das Nichtverstehen der Jünger und Frauen hinweist (S. 71), so möge er den Glauben der Jünger nach der Auferstehung an die Thatsache der Auferstehung erklären! Dieser wäre ein größeres Wunder als die Auferstehung selbst. Matthäus berichtet allerdings genauer: ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα. Marcus will nur die in der prophetischen Vorausage gelegene Nothwendigkeit stärker hervorheben. Zuerst schickt Jesus das allgemeine πολλὰ παθεῖν voraus, um es sodann zu specialisiren in die Verurtheilung, den Tod und die Auferstehung. In der Wiederholung des Artikels vor den einzelnen Klassen des Synedriums ist weder ein Zeichen besonderer Feierlichkeit (Meyer, Bisp., Weiß), noch eine besondere Absicht zu suchen, da Marcus es liebt, den Artikel zu wiederholen (Buttm. 86. Winer 19, 4. 5, 121 f.)[1]. Während Matthäus an πολλὰ παθεῖν gleich

[1] Will man doch eine Absicht suchen, so wäre zu sagen, daß Matthäus durch den Artikel vor πρεσβυτέρων alle drei Klassen als die zusammengehörenden Factoren des Synedriums, des höchsten jüdischen Gerichtshofes zusammenfassen wollte, um die Verantwortung der Behörde zu betonen.

ὁ τῶν πρεσβυτέρων anfügt, haben Marcus und Lucas ἀποδοκιμασθῆναι (ver-
rfen werden) ὑπό (Rec. ΑΔ: ἀπό) und ἀπό. Dieſe Darſtellung entſpricht
n hiſtoriſchen Gange beſſer, da die Verurtheilung von dem Synedrium aus-
ıg, die Mißhandlungen und die Execution zum größten Theile den römiſchen
ldaten überlaſſen wurden. Matthäus wollte aber das Synedrium dafür
:antwortlich machen, wie es in der That auch in vollem Maße verant-
ırtlich war. Dieſes tritt in der Leidensgeſchichte beſtimmter hervor, läßt
) aber ſchon an dieſer kleinen Abweichung erkennen. — V. 32. παρρησία
ßt bei den Klaſſikern die Freimüthigkeit, Offenheit im Reden, ſo daß der
:dner nichts was zur Sache gehört aus irgend welchen Rückſichten ver-
weigt. Dieſe Bedeutung hat das Wort auch im N. T. (Joh. 7, 13. 26.
, 20. Apg. 4, 13. 2 Kor. 3, 12). Daneben findet ſich aber die daraus
geleitete: Offenheit im Gegenſatz zur Verſtellung, Andeutung (Joh. 11, 14.
, 25. 29). Dieſe Erklärung geben an unſerer Stelle auch die Griechen
uthym.[1], Theophyl.) und alten Exegeten (Janſ., Fr. Luc.), ſammt den
ueſten Erklärern (Fritzſche, Meyer, Bisp., Weiß) mit Beziehung auf Joh.
19. 21. 3, 14. Kloſtermann und Schegg dagegen bleiben bei der klaſ-
chen Bedeutung: öffentlich vor den Ohren aller Begleitenden (Kl.); ohne
ückhalt und wiederholt (Sch.). Allein außer den Jüngern iſt keine Beglei-
ng angedeutet, da erſt V. 34 das Volk herbeigerufen wird, und „ohne Rück-
lt" ſcheint mir nicht weſentlich von dem entfernt zu ſein, was andere Exe-
ten mit ihrem „offen" ſagen wollen[2]. ὁ λόγος iſt das Wort vom Leiden
d Sterben. Das Imperfect zeigt wieder an, daß Jeſus dieſem Gegenſtande
mals eine beſondere Aufmerkſamkeit zuwendete. ἐπιτιμᾶν nimmt Euthym.
r = μέμφεσθαι tadeln, aber der Ausdruck: ſchelten iſt bei Marcus nicht
ſtark. Dieß that Petrus, weil er die Nothwendigkeit des Todes für den
:ſſias nicht einſah und für Jeſus keine derartige Gefahr kannte[3]. An die
werträglichkeit des Todes mit der Gottheit Jeſu (Beda, Euthym.) hat er
hl ſo wenig gedacht als an die Berechtigung zu dieſem Vorwurfe durch
ihm gewordene Verheißung. Petrus handelt wie immer muthig und ent-
loſſen, ohne ängſtlich zu überlegen. Er fehlte aus Liebe[4]. Aber alsbald
rde er von Jeſus unterbrochen. — V. 33.* Marcus hat die milder lau-
den Worte des Petrus: ἵλεώς σοι, κύριε. οὐ μὴ ἔσται σοί (Matth. 16, 22)
ht aufgenommen, berichtet aber ſeiner Gewohnheit gemäß den von Jeſus
rauf ausgeſprochenen Tadel vollſtändig. Das Fehlen des σκάνδαλον εἶ
οῦ, durch welches σατανᾶ erklärt wird, iſt eher noch eine Verſchärfung.
ραφείς hat er in ἐπιστραφείς umgewandelt, da er στρέφειν überhaupt

---

[1] Φανερῶς καὶ ἀπαρακαλύπτως τὸν λόγον τοῦτον ἐλάλει.

[2] Meyer: offen (ohne Rückhalt, frank und frei) redete er das Wort. Die rabbi-
che Erklärung פרהסיא = freie, unverhüllte Lehrart im Gegenſatz zur metaphoriſchen,
die Bilderſprache gekleidete (על דרך משל, vgl. Wünſche) entſpricht dem Gedanken
ht ganz.

[3] Theophyl.: ὡς εἰς θάνατον ῥίπτοντι ἑαυτὸν ἐξὸν μηδὲν παθεῖν.

[4] Beda: saepe diximus nimii ardoris atque amoris quam maximi fuisse Petrum Dominum salvatorem.

* Der Artikel vor Πέτρῳ fehlt ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg. λέγων iſt Emenda-
n des zwiſchen Aoriſten anſtößig erſcheinenden καὶ λέγει (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.).

nie gebraucht. Der Grund kann alſo nicht in καὶ ἰδών geſucht werden, wohl aber iſt letzteres abſichtlich hinzugefügt, um zu zeigen, daß Jeſus ein für allemal einer ſolchen Auffaſſung im Jüngerkreis begegnen will. ἐπετίμησε (Matth. εἶπεν) ſ. V. 32. Euthym.: ἐπέπληξεν. Der ganze Ausdruck weiſt auf die Verſuchung Matth. 4, 10 zurück, wenn auch dort ὀπίσω μου interpolirt iſt. Es läßt ſich auch die Aehnlichkeit der Situation nicht verkennen. Denn bei der Verſuchung ging die Abſicht dahin, Jeſus zur Entfaltung der Meſſiaswürde in einer von Gott nicht gewollten Weiſe zu veranlaſſen, hier thut Petrus das unbewußt und unabſichtlich, was dort der Verſucher bewußt und abſichtlich gethan hat. Auch er will Jeſus vom Leidenswege zurückhalten und zur Errichtung des meſſianiſchen Reiches veranlaſſen. Dieß Verlangen war für einen in jüdiſchen Hoffnungen aufgewachſenen Jünger nicht ſündhaft, aber der Inhalt desſelben bildet eine Verſuchung, welche vom Fürſten dieſer Welt herkommen könnte. Um dieſe ſachliche Uebereinſtimmung mit der Verſuchung des Satans auszudrücken, redet Jeſus den Petrus mit den ſcharfen Worten an, welche weniger eine Zurechtweiſung des Jüngers als eine Zurückweiſung des wohlgemeinten ungehörigen Verlangens ſind[1]. Hüneſeld (Verſuchungsgeſch. S. 63) nimmt deßhalb an, daß die Tradition aus dieſer Scene die zweite Verſuchungsſcene herausgebildet habe. Er ſetzt aber zudem voraus, daß Jeſus ſein ganzes öffentliches Leben hindurch einen principiellen Kampf zwiſchen der Idee der Herrlichkeit und Niedrigkeit durchzumachen hatte, was bei dem vom Anfange an ſicheren und ruhigen Gang nicht anzunehmen und ſehr ſchwer mit der göttlichen Natur Chriſti zu vereinigen wäre. Eine Rettung der Geſchichtlichkeit der Verſuchungsgeſchichte auf dieſem Wege wäre überhaupt für die heilige Geſchichte verhängnißvoll.

V. 34.* Dieſe Scene ſchließt ſich nicht ſo genau wie bei Matthäus an das Vorhergehende an, obwohl ſie ſachlich enge damit zuſammenhängt, denn die Rede iſt nicht wie dort nur an die Jünger, ſondern zugleich an das Volk gerichtet. Man iſt aber nicht zu der Annahme berechtigt, daß Jeſu auch in Peräa immer eine größere Begleitung in beſcheidener Ferne folgte (Fritzſche), welche nur wartete, bis ſie herbeigerufen wurde. Viel wahrſcheinlicher iſt es, daß Jeſus, nachdem er in einen Flecken gekommen war, veranlaßt durch das Wort des Petrus, die Gelegenheit ergriff, den Jüngern und dem um ſie verſammelten Volke eine Belehrung über die Bedingungen der Nachfolge zu geben. Matthäus hat dieſe Ausſprüche bereits 10, 37 ff. angeführt und Lucas bringt ſie 14, 25 ff. Daraus iſt aber nicht zu folgern, daß ſie Marcus in ſeiner Quelle als Beſtandtheile einer Rede vorgefunden und hier verwendet hat, ſondern daß ſie Jeſus öfters geſprochen hat, was an ſich ſehr

---

[1] Victor: τῷ μὲν σατανᾷ πειράζοντι αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν οὐκ εἴρηται ὕπαγε ὀπίσω μου σατανᾶ, ἀλλ' ὕπαγε σατανᾶ ... τῷ δὲ Πέτρῳ ἔτι ἁμαρτάνοντι, καὶ διὰ τοῦτο οὐδέπω ἀκολουθοῦντι τοῦ Ἰησοῦ λέγεται, ὕπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ, σκάνδαλόν μοι εἶ ... τοῦτ' ἔστιν, ἀκολούθει μοι, καὶ τῇ περὶ τοῦ πάθους μου ἐκουσίᾳ βουλήσει μὴ ἀνθίστασο.

Ὅστις θέλει (A C³ Syr. Tiſch.) kann nicht feſtgehalten werden, εἴ τις θέλει ℵ B C D L Δ It. Vulg. Lachm., Trg. trotz der Parallelen. Marcus hat auch ſonſt εἴ τις (4, 23; 9, 35). ἐλθεῖν (ℵ A B C³ L Lachm.) könnte Emendation ſein für das ungewöhnlichere ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν (C³ D It. Vulg. Tiſch., Trg.) vgl. die Parallelen.

wahrſcheinlich iſt. Die Erwähnung des ὄχλος iſt in dieſem Zuſammenhange allerdings auffallend, aber wird durch die Quelle doch nicht erklärt, da Marcus ihn ſo gut als Matthäus hätte auslaſſen können. Auf ein Mißverſtändniß des πρὸς πάντας Luc. 9, 23 (Fritzſche) kann nur die Griesbach'ſche Hypotheſe führen. Vielleicht will Marcus damit andeuten, daß Jeſus doch auch in fremder Gegend mitunter auf das Volk einwirkte und dieß gerade in der Zeit, als das jüdiſche Volk bereits ſeinem Schickſale überlaſſen worden war. ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν iſt der Ausdruck für das wirkliche Nachfolgen in der Begleitung Jeſu. Die Bedingungen, welche dabei zu erfüllen ſind, werden durch die Selbſtverleugnung und das Kreuztragen angegeben. Der Jünger muß ſein eigenes Ich, ſeine Neigungen, ſeine Intereſſen opfern und auf Leiden, ja ſelbſt auf den ſchmachvollſten Tod gefaßt ſein. Nur wer ſo geſinnt iſt, kann ihm nachfolgen. Aber auch wer ihm nicht leiblich nachfolgt, muß wenigſtens im Geiſte ſein Jünger ſein und dieſelbe Bußgeſinnung bethätigen (vgl. Matth. 10, 38 f.). Die alten Exegeten haben denn auch dieſen Ausſpruch durchgehends allgemein verſtanden und demgemäß ὀπίσω μοῦ ἐλθεῖν und ἀκολουθεῖν bildlich von der Aufgabe der Gläubigen erklärt. Sie gehen nur darin auseinander, daß die Lateiner (Hier., Greg., Beda) auch die Bedingungen dieſer Nachfolge: Selbſtverleugnung und Kreuztragen bildlich auffaſſen und von der Ablegung des alten Menſchen deuten[1], während die Griechen (Chryſ., Euthym., Theophyl.) dieſe Bedingungen mehr wörtlich von der Verleugnung ſeiner ſelbſt bis zum ſchmählichen Tode, den man nicht ſcheuen dürfe, erklären[2]. Nur weichen ſie mit theilweiſer Ausnahme des Euthym. in der Erklärung des ἀκολ. von den anderen etwas ab, indem ſie es zwar auch bildlich nehmen, aber darin eine neue Bedingung für das ὀπίσω μου ἐλθεῖν erkennen, nämlich die, daß alles Vorausgehende keinen Werth habe, wenn man es nicht aus Liebe zu Chriſtus thue. Janſen ſtellt beide nebeneinander ohne die Autoren zu nennen. Er ſelbſt entſcheidet ſich für die Lateiner, weil er es für unmöglich hält, daß einer das in den zwei erſten Punkten Genannte thue, ohne Chriſtus nachzufolgen. Maldonat ſtellt ſich auf die Seite des Chryſoſtomus, ohne ἀκολ. näher zu erklären, C. a. Lapide läßt es in der Schwebe. Es iſt alſo mindeſtens ungenau, daß die traditionelle Auffaſſung Nachfolgen zuerſt im bildlichen, dann im buchſtäblichen Sinne nehme und dieſe Nachfolge (die Jüngerſchaft Jeſu) an drei Bedingungen

---

[1] Hier.: qui deponit veterem hominem cum operibus suis (Col. 3) denegat semetipsum dicens: ¡Vivo — (Gal. 2, 20), tollitque crucem suam ut mundo crucifigatur. Cui autem mundus crucifixus est, sequitur Dominum crucifixum.

[2] Chryſ. (Hom. 55, 1 in Matth.): μηδὲν ἐχέτω κοινὸν πρὸς ἑαυτόν, ἀλλ' ἐκδότω τοῖς κινδύνοις, τοῖς ἀγῶσιν, καὶ ὡς ἑτέρου ταῦτα πάσχοντος οὕτω διακείσθω· καὶ οὐκ εἶπεν ἀρνησάσθω, ἀλλ' ἀπ., καὶ τῇ μικρᾷ ταύτῃ προσθήκῃ πολλὴν πάλιν ἐμφαίνων τὴν ὑπερβολήν· καὶ γὰρ πλέον τοῦτο ἐκείνου ἐστίν. Das ἀράτω gebe an, wie weit die Selbſtverleugnung gehen müſſe: μέχρι θανάτου, καὶ θανάτου ἐπονειδίστου. Zu ἀκολ.: ἐπειδὴ γάρ ἐστι καὶ πάσχοντα μὴ ἀκολουθεῖν, ὅταν μὴ δι' αὐτόν τις πάθῃ· καὶ γὰρ λῃσταὶ πολλὰ καὶ χαλεπώτερα πάσχουσι, καὶ τυμβωρύχοι καὶ γόητες· ἵνα μὴ νομίσῃς ὅτι ἀρκεῖ τῶν δεινῶν ἡ φύσις προστίθησι τὴν ὑπόθεσιν τῶν δεινῶν· τίς δέ ἐστιν αὕτη; ἵνα ταῦτα ποιῶν καὶ πάσχων αὐτῷ ἀκολουθῇς, ἵνα δι' αὐτὸν πάντα ὑπομένῃς, ἵνα καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἔχῃς· καὶ γὰρ καὶ τοῦτο δηλοῖ τὸ ἀκολουθείτω μοι, ὥστε μὴ μόνον ἀνδρείαν τὴν ἐν τοῖς δεινοῖς, ἀλλὰ . . . καὶ πᾶσαν ἐπιδείκνυσθαι φιλοσοφίαν· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀκολουθεῖν ὡς χρή.

knüpfe: ſich ſelbſt verleugnen, ſein Kreuz tragen, ihm folgen (Schegg) [1], denn überall werden beide „nachfolgen“ bildlich genommen, und der Unterſchied iſt nur der, daß die einen (Hier., Greg., Beda, zum Theil Euthym., Janſ., a Lap.) das et sequatur in den vorhergehenden Bedingungen erklärt finden, die andern (Chryſ., Theophyl.) in demſelben eine nähere Beſtimmung erblicken. Reiſchl folgt dem Chryſoſtomus (zu Matth. 16, 24), erklärt alſo auch et sequatur bildlich, citirt aber eigenthümlicher Weiſe am Schluſſe den Hieronymus. Dabei hat er aber die Pointe ſelbſt hinzugefügt. Läßt man dieſe weg, ſo hat Janſen Recht: Hieronymus intellegit illud et sequatur me non esse diversum a praecedenti, sic scribens, qui autem etc. (S. 283 Anm. 1). — V. 35. Vgl. Matth. S. 303. 383 f. Dem von den Exegeten (Chryſ., Euthym., Theophyl., Janſ.) ſehr betonten εἴ τις θέλει des vorigen Verſes gegenüber zeigt nun Jeſus, daß die Nachfolge zwar eine freiwillige ſein ſoll, aber nicht in die Willkür des Menſchen gelegt iſt. Der Menſch hat die freie Wahl, entſcheidet er ſich aber gegen die Nachfolge, ſo ſetzt er das Heil ſeiner Seele auf das Spiel. Wenn der Erlöſer durch Selbſtverleugnung und Tod in die Herrlichkeit einging, ſo gibt es für den Schüler keinen anderen Weg. Marcus weicht nur in zwei Punkten von Matthäus ab, indem er dem ἕνεκεν ἐμοῦ noch καὶ τοῦ εὐαγγελίου beifügt und das ſchwerer verſtändliche εὑρήσει αὐτήν in σώσει αὐτήν (οὗτος der Rec. iſt aus Lucas) verwandelt. Jenes hat er nicht nur hinzugefügt, weil er V. 34 die Jünger genannt hat (Meyer, Weiß), denn Matthäus hat ja die Jünger allein als Angeredete, ſondern weil er überhaupt den Beruf der Jünger, das Evangelium zu verkündigen, als einen von Jeſus übertragenen, von Anfang an in die Heilsökonomie aufgenommenen betonen will (vgl. 1, 1. 15). — V. 36 f.* Dieſe Sprüche ſtimmen faſt ganz mit der Parallele bei Matthäus überein. Weiß hält die Form des Marcus für die urſprüngliche. V. 36 verweiſt auf die furchtbare Größe des Verluſtes der Seele, V. 37 auf die Unerſetzlichkeit dieſes Verluſtes. — V. 38 begründet den unerſetzbaren Verluſt der Seele aus dem für alle Zeiten unumſtößlich giltigen Urtheilsſpruch des Weltrichters, welcher nach dem Verhalten des Menſchen auf Erden gefällt werden wird. Zu der Häufung des γάρ vgl. Herod. 1, 199. Win. 53, 417. Man könnte in der Beweisführung einen umgekehrten Gang erwarten, ſo daß V. 38 vor V. 36 bis 37 ſtände, und die jetzige Stellung aus der Weiterführung des Beweiſes in 9, 1 erklären (Schegg), denn an die Selbſtverleugnung ſchließt ſich am beſten der Hinweis auf das Endgericht, weil der Menſchenſohn den Menſchen ſo behandeln wird, wie er von ihm behandelt worden iſt. Darauf würde V. 35—37 die Bedeutung des Urtheilsſpruches erörtert. Aber auch bei der Aufeinanderfolge des Textes läßt ſich ein richtiger Gedankengang nachweiſen.

---

[1] Vgl. ſelbſt Chryſ. (55, 1): καὶ δοκεῖ μὲν ἓν τι εἰρηκέναι· τρία δέ ἐστι τὰ λεγόμενα· τὸ δὲ ἀπαρνήσασθαι ἑαυτόν, καὶ τὸ ἆραι τὸν σταυρὸν αὐτοῦ, καὶ τὸ ἀκολουθεῖν μοι. καὶ τὰ μὲν δύο συνέζευκται· τὸ δὲ ἓν καθ' ἑαυτὸ τέθεται. Letzteres iſt gleichlautend mit Heubner: „Das Kreuztragen und ſich ſelbſt verleugnen gehört zuſammen“, zu dem Schegg (1, 252) bemerkt, von katholiſchen Erklärern finde ſich dieſe Auffaſſung nur bei Patrizi.

* Ὠφελήσει (A C D Δ Lachm., Trg.) könnte nach den anderen Futuren conformirt ſein, ℵ B L Tiſch. ὠφελεῖ. Aehnlich verhält es ſich mit ἐὰν κερδήσῃ ... ζημιωθῇ (A C D Δ Lachm., Trg.; Matth. 16, 26), wofür ℵ B L Tiſch.: κερδῆσαι ... ζημιωθῆναι leſen. — V. 37. Statt ἢ τί iſt τί γάρ (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) zu leſen; δώσει iſt aus Matth., ℵ B Tiſch., Trg. bei

Die Selbstverleugnung und das Leiden sind zwar hart, aber sie sind nothwendig, denn wer seine Seele retten will, wird sie verlieren und dieser Verlust ist irreparabel, weil mit dem Tode die Würfel gefallen sind. Nun beginnt das Gericht. Bei Matthäus fehlt der erste Theil des V. 38 und bei Matthäus und Lucas an dieser Stelle: ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ (vgl. dagegen Matth. 12, 39; 16, 4; 10, 33). ἐπαισχύνομαι steht bei den Klassikern absolut mit τινί und ἐπί τινι = sich vor einem schämen (τί Plat. Soph. 247 C). Im N. T. steht es mit τινά noch Luc. 9, 26; Hebr. 11, 16; τί Röm. 1, 16. 2 Tim. 1, 8. 16. Die Construction mit dem Accusativ ist der Construction bei αἰσχύνομαι (Krüg. 46, 10) nachgebildet und findet sich z. B. auch bei ἐντρέπεσθαι Matth. 21, 37 und den späteren Griechen (Buttm. 166. Win. 32, 1, 208). τοὺς ἐμοὺς λόγους meine Worte sc. zu bekennen. Um das Annehmen und Verwerfen (Meyer) kann es sich nicht handeln, da Gläubige vorausgesetzt sind. Wegen des εὐαγγελίου und der Beziehung auf die Apostel ist an die öffentliche Verkündigung zu denken, weil diese ein Bekenntniß und oft ein mit schweren Folgen verbundenes vorausgesetzt[1]. ἐν γενεᾷ κτλ. ist der Gegensatz zu ἐπαισχυνθῇ: je schlechter dieses Geschlecht ist, desto unwürdiger ist es der Apostel und Christen überhaupt, sich vor demselben Christi und seines Evangeliums zu schämen. Die Schlechtigkeit kann aber nicht allein auf die Nichtannahme der Lehre Jesu gehen (Vict.), sondern ist auf den ganzen sittlich-religiösen Zustand zu beziehen (Euthym., Jans.). — 9, 1. Statt ἐρχόμενον Matth. 16, 28 schreibt Marcus τὴν βασιλείαν ἐληλυθυῖαν, weil er nicht das Kommen beschreiben, sondern das Gekommensein hervorheben will, welches vom Reich, aber nicht von Jesus ausgesagt werden konnte. Jansen benützt dieß als Beweismittel für die Beziehung der βασιλεία auf die praedicatio evangelii. Das Reich sei schon mit Christus gekommen, aber cum virtute erst später, hauptsächlich etwa 20 Jahre nach dem Tode des Herrn. Aber ἐν δυνάμει kann nicht auf diese Entfaltung des von Christus gestifteten Reiches hindeuten, sondern muß von der gewaltigen Machtentfaltung verstanden werden, welche die Parusie begleitet. Diese hat aber schon mit der Zerstörung Jerusalems ihren Anfang genommen, welche einige der Dastehenden noch erlebt haben. Die Beziehung der alten Exegeten auf die nachfolgende Verklärung ist wegen ἐν δυνάμει bei Marcus noch weniger statthaft als bei Matthäus.

§ 36.

Die Verklärung Christi.

9, 2—13 (Matth. 17, 1—13. Luc. 9, 28—36).

Die Erzählung von der Verklärung schließt sich bei allen drei Synoptikern an die erste Leidensweisfagung an. Sie gibt ein Unterpfand für die Wahrheit der eben in Aussicht gestellten Herrlichkeit des wiederkehrenden Christus, einen Vorgeschmack von der künftigen Seligkeit und war darum

[1] Victor: οὐκ ἀρκεῖται τῇ κατὰ διάνοιαν πίστει, ἀλλὰ καὶ τὴν διὰ στόματος ὁμολογίαν ἀπαιτεῖ, εἰς παρρησίαν ἡμᾶς ἀλείφων καὶ πλείονα ἀγάπης διάθεσιν, καὶ ὑψηλοὺς ἐργαζόμενος ... ὁ γὰρ τοῦτο μαθὼν οὐ διδάξει μόνον μετὰ παρρησίας, ἀλλὰ καὶ πείσεται μετὰ προθυμίας, ἀνεπαισχύντως αὐτὸν ὁμολογῶν. Euthym.

geeignet, den Muth der Jünger in den kommenden Leiden zu ſtärken. Hier ſchauten ſie das Geheimniß, welches ſie ſpäter verkünden ſollten. Die Erſcheinung des Moſes und Elias iſt ein Beweis für die hohe Sendung des Meſſias. Für Jeſus ſelbſt aber hatte die Verklärung den Zweck, ihn vor dem ſchweren Gange nach Jeruſalem auf den harten Kampf vorzubereiten und zu ſtärken. Sie reiht ſich der Taufe und der Verſuchung an, in denen die Einführung Jeſu in ſein Amt, aber auch ſeine innere Entwicklung ausgeſprochen iſt (Hebr. 2, 10). Die menſchliche Individualität war nicht von Anfange an eine vollſtändig entwickelte und abgeſchloſſene, ſondern ſie bethätigte ſich Zeitlebens und bedurfte einer Weiterführung, einer Stärkung. Eine ſolche wurde ihr bei der Verklärung zu Theil. Aber trotzdem und obwohl nur die drei bevorzugten Jünger Zeugen der Verklärung waren, ſo iſt doch der Hauptzweck derſelben auf die Jünger gerichtet. Wenn auch aus 2 Petr. 1, 17, ja ſchon nach der Analogie der Taufe gefolgert werden muß, daß die Verklärung Jeſu eine That des Vaters iſt, ſo folgt daraus doch nicht, daß der erſte Zweck derſelben in Chriſto lag und ihre Bedeutung für die Jünger erſt in zweiter Linie ſteht (Pölzl.). Denn war die Verklärung der menſchlichen Natur Jeſu ein Abſchluß ſeiner galiläiſchen Lehrthätigkeit, eine himmliſche, feierliche Beſtätigung dieſes Wirkens, ſo war dieſe Beſtätigung doch nicht für Jeſus, ſondern für die Jünger nothwendig. Der Schluß des Berichtes (V. 11 bis 13) erinnert wie bei Matthäus (17, 10—13) an das Leiden und den Tod des Vorläufers. Sicher iſt es charakteriſtiſch für dieſe beiden Evangeliſten, daß ſie den Bericht von der Enthauptung des Täufers vorausgeſchickt haben. Lucas, der dieſelbe überging, mußte auch dieſen Schluß weglaſſen und dafür 9, 30 den auf den Ausgang in Jeruſalem bezüglichen Inhalt des Geſpräches angeben (J. Grimm S. 561). Dennoch iſt es aber nicht möglich, im ganzen zweiten Buch des Evangeliums (von 6, 14 an) den Zuſammenhang zwiſchen dem Schickſal des Meſſias und des Täufers als leitenden Geſichtspunkt anzuerkennen (Kloſt.). Denn wie im erſten Buch die Erzählung vom Täufer nur vorbereitenden Charakter hat, ſo iſt dieß auch im zweiten Buch der Fall, vorausgeſetzt, daß man überhaupt dieſe, nur von dem ſupponirten Eintheilungsprincip der Analogie zwiſchen Täufer und Jeſus zu rechtfertigende Scheidung annehmen will.

V. 2. Die genaue mit Matthäus übereinſtimmende Zeitangabe beweiſt die hohe Bedeutung, welche die Jünger dieſem Ereigniſſe beilegten und die enge Verbindung, in welche ſie dasſelbe vom Anfang an mit der Leidensweisſagung und der Paruſie brachten. Der Artikel vor Ἰωάννην fehlt, weil der vor Ἰάκωβον für das Brüderpaar gilt, denn 5, 37 ſteht der Artikel nur vor Petrus, aber Johannes iſt extra als Bruder des Jacobus bezeichnet. Eine abſichtliche Trennung zwiſchen Petrus und den beiden anderen, um den Petrus markirt voranzuſtellen (Schegg), iſt bei Marcus unwahrſcheinlich. Matthäus hat den Artikel nur vor Petrus, fügt aber zu Johannes τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ hinzu; Lucas hat gar keinen Artikel. μόνος ſteht nur hier zur Verſtärkung des κατ' ἰδίαν[1]. Vielleicht ſoll es den Gegenſatz zu den übrigen Apoſteln ausdrücken, während κατ' ἰδίαν die Einſamkeit, in welcher ſich Jeſus

[1] Delitzſch S. 408: ein anderer Pleonasmus (neben 8, 34: ὀπίσω μου ἀκολ.) faßt, wie es ſcheint, לבדד und לבדם zweier Berichte zuſammen.

t den Jüngern befand, bezeichnet (Weiß)[1]. ἀναφέρειν τινά (Matth. 17, 1) hinaufführen, ist den Griechen unbekannt. Die μεταμόρφωσις erklären griechischen Catenen von der Ausstrahlung des Lichtes ohne weitere ränderung und ziehen daraus den Schluß auf den Zustand des ver- irten Christus und der Seligen[2]. ἔμπροσθεν kommt zwar bei Marcus r hier vor, ist aber in den LXX für לִפְנֵי und in den neutestamentlichen chriften = coram so viel gebraucht, daß daraus auf die Art des Vor- ngs (Gesicht der Jünger, Weiß) nichts geschlossen werden kann[3]. —

---

[1] Victor: κατ' ἰδίαν, φησί, τὸ μυστικὸν τοῦ πράγματος ἐπισημαινόμενος, καὶ ὡς οὐκ ουλήθη δημοσιεύειν αὐτὸ ὁ κύριος.

[2] Victor: ἡ δὲ λεγομένη μεταμόρφωσις κατὰ τὴν ἔκλαμψιν ἦν, καθ' ἣν ἐξέλαμψε τὸ ὁσωπον ὡς ὁ ἥλιος . . . οὐ δὴ τοῦ χαρακτῆρος μεταβολήν τινα προσδοκητέον ἐν τῇ βασι- ᾳ, οὔτε αὐτοῦ, τοῦ σωτῆρος, οὔτε τῶν ὡμοιωμένων αὐτῷ, ἀλλὰ φωτὸς προσθήκην ὑπερ- μπρου, καὶ ταύτην εἶναι τὴν ἐναλλαγήν, ἣν ὁ Παῦλός φησιν. οἱ δὲ εὐαγγελισταὶ μετα- ρφωσιν ὠνομάκασι.

[3] Ich habe mich Matth. S. 385 f. aus archäologischen und exegetischen Gründen gen die Tradition vom Tabor als dem Berge der Verklärung ausgesprochen. Selsen- rger (Zeitschr. für kath. Theol. Innsbruck 1880 S. 355 f.) hat dagegen eingewandt, rabe die Ortsangaben scheinen mit der Annahme des Tabor sehr wohl zu stimmen. orher war Jesus (16, 13 ff.) bei Cäsarea Philippi gewesen, sechs Tage darauf, wäh- nd welcher man leicht zum Tabor kommen konnte, folgte die Verklärung; dann ist die ede von einem Umherziehen in Galiläa (17, 21), endlich (17, 23) vom Kommen nach pharnaum. Warum sollte dieß alles nicht vereinbar sein? Darauf ist zu erwidern, ß 16, 13 der Weggang Jesu in die Gegend von Cäsarea Philippi berichtet und erst , 22 von dem Wandeln in Galiläa ausdrücklich erzählt wird. Will man also auf che Ortsangaben einen Werth legen, so muß man aus dieser schließen, daß Jesus aliläa erst nach der Heilung des besessenen Knaben wieder betreten hat. Die physische möglichkeit des Hin- und Herreisens in der angegebenen Zeit will natürlich niemand haupten. Legen wir aber den Bericht des Marcus zu Grunde, der in den Local- gaben sorgfältiger ist, so hat er 8, 27 bemerkt, daß Jesus in die Dörfer von isarea Philippi ging und sagt 9, 30 ausdrücklich: καὶ ἐκεῖθεν ἐξελθόντες παρεπορεύοντο ὰ τῆς Γαλιλαίας, so daß auch bei ihm derselbe Schluß gezogen werden muß. Vergleiche B. Fr. Lucas zu Matth. 17, 1, wo er die vulgaris opinio verwirft, mit C. a Lapide, r die exegetischen Gründe zu beseitigen sucht und aus 9, 30 einen Beweis für die aditio (ut videtur) ecclesiae herausfinden will. Er mißdeutet aber nicht nur Matth. , 22, sondern hat keinen Einblick in das Charakteristische des Marcusevangeliums, wenn glaubt, Jesus habe sich „more suo" vom Tabor in Galiläa weg in die Städte und örfer Galiläa's begeben. Man vgl. einmal 1, 39: εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν im Gegensatz ı Kapharnaum; 6, 6: τὰς κώμας κύκλῳ im Gegensatz zu Nazareth; 7, 31: ἐξελθὼν ἐκ ὁρίων Τύρου . . . εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας (1, 16); 10, 1: καὶ ἐκεῖθεν ἀν- χεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας im Gegensatz zu Galiläa. Diese Wahrnehmungen könnte an noch auf das Detail ausdehnen, sie genügen aber für den Beweis, daß Marcus ine Ortsangaben in bewußter Absicht macht.

Die Tradition konnte sich aber um so leichter an den Tabor anlehnen, weil er im . T. wiederholt genannt (Jos. 19, 22. Richt. 4, 6. 12. 14) und mit dem in der Nähe efindlichen kleinen Hermon als Repräsentant aller Berge von Palästina und seiner renzen erwähnt wird (Ps. 89, 13. vgl. Jer. 46, 18. Hos. 5, 1). Seine Lage (1865' = ca. 620 m über der Meereshöhe und 1350' = 450 m über dem ringsum liegenden lefland) und seine Kegelgestalt sind für die Verklärung wie gemacht. Die Reisenden nd einstimmig in der Schilderung des herrlichen Panoramas (Robinson, Phys. Geogr. . 22 f. Sepp, Jer. 2, 115 ff.). Daß aber die Tradition eine sehr alte ist, muß an- kannt werden und gegen Robinson, der (Pal. 3, 464) das vierte Jahrhundert „das reibhaus derartigen Aberglaubens, welches seine legendenhaften Produkte über Palästina

V. 3.* Der Plural ἐγένοντο wird durch die verſchiedenen Kleidungsſtücke (Meyer) oder durch die Stellung zwiſchen Subject und Prädicat (Schegg) erklärt. Doch kennt das N. T. hierin keine ſtrenge Regel (Buttm. 110) und auch bei Thukydides und Xenophon findet ſich der Plural des Verbums zu dem neutralen Subjecte auch bei unbelebten Weſen (Krüg. 63, 2, 1). στίλβειν glänzen, ſchimmern im N. T. nur hier, bei den Griechen häufig. Lucas ſetzt dafür: καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων. ἀστράπτειν und στίλβειν ſind ſehr wahrſcheinlich ſprachlich verwandt (Curtius S. 491). οἷα . . οὕτως λευκᾶναι dergleichen ein Walker auf Erden nicht alſo zu bleichen im Stande iſt, zeigt hebräiſchen Einfluß. Die LXX überſetzen אֲשֶׁר mit folgendem Perſonalpronomen häufig ſo, daß ſie dem Relativ noch das Demonſtrativ αὐτός folgen laſſen (Buttm. 240 f.; Apok. 3, 8; 7, 2). γναφεύς = Walker, ſonſt gewöhnlich κναφεύς von κνάπτω, γ ſcheint eine Erweichung des κ zu ſein (Curtius S. 487). Das Wort kommt nur hier im N. T. vor, aber bei den LXX Jeſ. 7, 3; 36, 2. 2 Kön. 18, 17. Deßhalb iſt es fraglich, ob dieſe Bemerkung des Marcus durch die Vorliebe der Römer für Reinigung und Appretur der wollenen Kleidungsſtücke (Schegg) veranlaßt wurde[1]. ἐπὶ τῆς γῆς auf Erden im Gegenſatze zu dem vom Himmel bewirkten Glanze bei den Kleidern Jeſu. λευκαίνω = weißmachen, färben, bleichen (LXX für הִלְבִּין). — V. 6.** ἀποκρίνεσθαι = עָנָה wird oft ohne vorausgegangene Frage = das Wort ergreifen gebraucht (ſ. Matth. S. 314). ἔκφοβος = erſchreckt, erſchrocken (Hebr. 12, 21 aus Deut. 9, 19. Ariſt., Plut.). Die Motivirung iſt etwas auffallend, da man in Folge der Lichterſcheinung u. ſ. w. eher den Ausdruck der Freude erwartete, weßhalb viele Exegeten der Darſtellung des Matthäus und Lucas (17, 6. 9, 34) den Vorrang zuerkennen (Baur, Meyer, Weiß u. a.)[2]. Aber nach analogen Erzählungen der Engel und des Auf-

und die ganze Chriſtenheit ausgedehnt hat" nennt, iſt noch zu bemerken, daß ſchon Origenes die Legende erwähnt (Pſ. 89, 13 Opp. 2, 775. Migne 12, 1547): θαβὼρ δέ ἐστι τὸ ὄρος τῆς Γαλιλαίας, ἐφ' οὗ μετεμορφώθη Χριστός· Ἑρμωνεὶν δέ ἐστι τὸ ὄρος ἐφ' ᾧ κεῖται ἡ πόλις Ναΐμ, ἐν ᾗ ἤγειρε τὸν τῆς χήρας υἱὸν ὁ Χριστός. Cyrill ſagt (Cat. 12, 16): ἐκεῖνοι (Μωσῆς καὶ Ἠλίας) μεταμορφουμένῳ συμπαρόντες ἐν ὄρει θαβώρ, ἔλεγον τοῖς μαθηταῖς τὴν ἔξοδον κτλ. Hieronymus (epitaph. Paulae n. 13): scandebat montem Thabor, in quo transfiguratus est Dominus. (Ep. ad Marcellam 44 al. 46): pergemus ad Itabyrium, et tabernacula salvatoris, non ut Petrus quondam voluit, cum Moyse et Helia, sed cum Patre cernemus et Spiritu sancto (a. 386). Auffallend iſt es allerdings, daß Euſebius, der im Onomasticon Tabor öfters nennt, der Sage keine Erwähnung thut, aber doch wird ſelbſt das argumentum ex silentio noch entkräftet durch die Bemerkung, daß auch Hieronymus, der die Tradition kannte, in der Ueberſetzung nichts beifügt. Gegen Sepp (Jeruſ. 2, 114) iſt endlich daran zu erinnern, daß die Zweifel der Exegeten älter ſind, als K. von Ritters Bedenken.

* Ὡς χιών (A Verss. Lachm.) iſt Zuſatz. Er fehlt ℵ B L Δ Tiſch., Trg., der Singular ἐγένετο (ℵ B C Δ Tiſch.) könnte aber doch Correctur der Rec. ἐγένοντο (A D L Lachm., Trg.) wegen des Neutrums ſein. Vor λευκᾶναι iſt nach ℵ B C L Δ Tiſch., Trg. οὕτως zu ergänzen.

[1] Eine Beſchreibung des Geſchäftes der Walker ſ. Marquardt, Römiſche Privatalterthümer 2, 1867 S. 137.

** Statt λαλήσῃ (C³ Lachm.) oder λαλήσει (A D) iſt ἀποκριθῇ B C* L Δ Tiſch., Trg. zu leſen, ℵ ἀπεκρίθη. λαλεῖν wurde emendirt, weil keine Frage vorausging.

[2] Schenkel und Weizſäcker ſprechen dem Bericht des Marcus überhaupt die Priorität

landenen war ſogar Furcht der erſte Affect. Eine Miſchung von Freude
d Furcht (Schegg) iſt pſychologiſch am wahrſcheinlichſten. — V. 7.* Zu
ἐνετο = es ward, es entſtand, trat auf vgl. 1, 4. ἐπισκιάζειν τινί Apg.
15. Theophr. de sens. 79; Luc. 1, 35. ἀκούετε αὐτοῦ höret ihn; was
von ihm hören ſollen, iſt durch die vorher berichtete Leidensweisſagung
gedeutet[1]. — V. 8.** ἐξάπινα = plötzlich iſt eine ſeltene Form der ganz
iten Gräcität; im N. T. nur hier, öfters bei den LXX. ἀλλά ſteht in
: Bedeutung von εἰ μή = außer, denn nach Negationen heißt ἀλλά, ge-
ihnlich ἀλλὰ ἤ, außer, als (Krüg. 69, 4, 6. Kühn. 741, 4). Es iſt alſo
nöthig, darauf einen Nachdruck zu legen (Fritzſche, Meyer, Winer), und
Nachſatze εἶδον zu ergänzen: ſie ſahen niemanden mehr (von denen, die
vorher geſehen hatten V. 4), ſondern (ſie ſahen) Jeſus allein (Winer
, 421).

V. 9.*** Der Grund des Verbotes wird aus dem Folgenden klar.
nn nicht einmal diejenigen, welche die Verklärung geſchaut hatten, verſtanden
e ſymboliſche Bedeutung. — V. 10. Die Ueberſetzungen (Vulg., Syr.,
ab.) und alte Exegeten (Euthym., Theophyl., Janſ.) verbinden πρὸς ἑαυτούς
t ἐκράτησαν, Victor und die neueren Exegeten (Fritzſche, Meyer, Bl., Weiß,
. Grimm) mit συνζητοῦντες. Daß aber die Verbindung κρατεῖν πρὸς
ὐτούς nicht ungriechiſch iſt (Fr.), hat Schegg durch zwei Beiſpiele aus
ato[2] nachgewieſen. Andernfalls müßte auch die Stellung συνζ. δὲ πρὸς
ὐτούς erwartet werden (Luc. 22, 23). κρατεῖν τὸν λόγον beziehen Victor,
uthym.[3], Theophyl. auf die Auferſtehung. Von Neueren pflichten dieſer
ſicht bei: Erasmus, Luther, Beza, Lachm., Ew., de W., Kloſt., W. Grimm:
ripere mente mit Bezug auf das Wort von der Auferſtehung. Dagegen
bet bereits Janſen bei Lucas eine Erklärung des ἐκράτησαν, indem er
ος nach hebräiſcher Manier = causa, factum nimmt und dieß von der
rklärung verſteht[4]. Ebenſo Fr. Lucas und ſachlich auch Fritzſche, Bleek,

---

. Meyer, Ewald, Weiß dem Matthäus. Nach Baur (Marc. S. 69) iſt Marcus durch
cas zu ἔκφοβοι veranlaßt worden. Den Ausdruck wollte er nicht aus Lucas nehmen,
il ihm der Tadel der Jünger zu ſtark war. Hilgenfeld (Evv. S. 139) glaubt, Marcus
be die Furcht anticipirt, um den Petrus zu entſchuldigen.

* Καὶ ἦλθεν (A D Lachm., Trg.) iſt emendirt für καὶ ἐγένετο (ℵ B C L Δ Tiſch.) wegen
ι vorangehenden καὶ ἐγένετο. λέγουσα vor οὗτος (A D L Vulg. Lachm.) iſt aus den
rallelen. αὐτοῦ ἀκούετε (A) iſt des Nachdrucks wegen für ἀκ. αὐτοῦ (ℵ B C D L
chm., Tiſch., Trg.) geſetzt worden.

[1] Victor: οὗτος γάρ ἐστι περὶ οὗ λέγουσιν οὗτοι· περὶ οὗ Μωϋσῆς προεφήτευσεν· περὶ
Ἠλίας τυπικῶς προετύπωσεν. αὐτοῦ ἀκούετε· ὅτι δεῖ πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν πληρῶσαι·
δεῖ καὶ ὑμᾶς αὐτοὺς πειρασθῆναι καὶ συμπάσχειν αὐτῷ, ἵνα καὶ συνδοξασθῆτε.

** Ἀλλά (A C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) iſt beizubehalten; εἰ μή (ℵ B D It. Vulg.)
aus Matthäus.

*** Καταβαινόντων δέ (A) iſt Emendation für καὶ κατ.; ἀπό iſt mit ℵ A C L Δ Tiſch.,
g. beizubehalten, ἐκ (B D Lachm.) iſt aus Matthäus, denn daß Matth. ἐκ aus Marcus
t (Weiß), iſt ſubjective Vorausſetzung nach der Anſchauung über die Quellen.

[2] Phaed. p. 95 E. Hipp. mai. p. 295 A.

[3] Τὸν λόγον, τὸν περὶ τούτου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι αὐτόν. ἐκράτησαν πρὸς ἑαυτούς,
ὡς μηδένα ἕτερον τοῦτον ἐξειπόντες. ἢ τὸν λόγον, τὸν περὶ τῆς μεταμορφώσεως.

[4] Quamquam possit verbum etiam accipi proprie pro verbo et sermone qui
at de transfiguratione.

weiſe an die Jünger ſchärfer gefaßt, was mit ſeinem Zwecke zuſammenhängt wie das umgekehrte Verfahren des Matthäus mit dem ſeinigen. Nur iſt Matthäus in ſeiner Darſtellung weniger conſequent.

V. 31. Nachdem die Jünger durch den Mund des Petrus wenigſtens ein Bekenntniß der Meſſianität Jeſu abgelegt hatten, zu dem ſie Jeſus provocirte, weil die Leidenszeit nicht mehr ferne war, ſo konnte Jeſus jetzt mit den Leidensweisſagungen beginnen. Er iſt wohl der Meſſias, aber nicht im Sinne des jüdiſchen Volkes, welches einen gewaltigen Herrſcher und Befreier aus der Fremdherrſchaft erwartete, ſondern im Sinne der Verheißungen, nach denen es ihm von Gott beſtimmt iſt (δεῖ), viel zu leiden, zu ſterben und nach drei Tagen wieder aufzuerſtehen. Er iſt wohl der Meſſias, aber ſtatt von dem ganzen Volke als ſolcher anerkannt und begrüßt zu werden, wird er vielmehr von den Repräſentanten des Volkes, von dem geſammten Sanhedrin verworfen. Dieſes waren auch für die Jünger traurige Eröffnungen. Der Meſſias iſt hinweggegangen aus ſeinem Lande, weilt unbekannt in dem fernen Peräa, bloß von ſeinen Jüngern begleitet. Und hier, wo alles ſeine Verlaſſenheit andeutet, erklärt er ſeinen Jüngern, daß ſeiner und ihrer noch ſchwerere Prüfungen warten. Marcus erwähnt hier den „Menſchenſohn", während er denſelben bei der Frage nach den Urtheilen über Jeſus ausgelaſſen hatte, weil er auf die Prophezeihungen von dem Menſchenſohn hinweiſen will, welche nun in Erfüllung gehen ſollen. Daß aber deßhalb die Leidensweisſagung nicht als eine allgemeine, ſondern als eine auf Jeſus bezügliche zu betrachten iſt, geht ſchon aus der Vorausſage der Auferſtehung hervor. Denn trotz Hoſ. 6, 2: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ ἐξαναστησόμεθα können die drei Tage nicht bloß die kürzeſte Friſt im Gegenſatze zu der allgemeinen Auferſtehung am Ende der Tage (Meyer, Weiß) bezeichnen, da Jeſus bei Matthäus wiederholt auf das Zeichen des Jonas hingewieſen hat und die Jünger die Auferſtehung des Herrn nach dieſer Zeit erwarteten (Luc. 24, 21). Auch würde man nach Hoſeas wie bei Matthäus τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ erwarten. Wenn aber Scholten zu Gunſten der geiſtigen Deutung des Marcus, den natürlich Matthäus wieder mißverſtanden hat, auf das Nichtverſtehen der Jünger und Frauen hinweiſt (S. 71), ſo möge er den Glauben der Jünger nach der Auferſtehung an die Thatſache der Auferſtehung erklären! Dieſer wäre ein größeres Wunder als die Auferſtehung ſelbſt. Matthäus berichtet allerdings genauer: ὅτι δεῖ αὐτὸν ἀπελθεῖν εἰς Ἱεροσόλυμα. Marcus will nur die in der prophetiſchen Vorausſage gelegene Nothwendigkeit ſtärker hervorheben. Zuerſt ſchickt Jeſus das allgemeine πολλὰ παθεῖν voraus, um es ſodann zu ſpecialiſiren in die Verurtheilung, den Tod und die Auferſtehung. In der Wiederholung des Artikels vor den einzelnen Klaſſen des Synedriums iſt weder ein Zeichen beſonderer Feierlichkeit (Meyer, Bisp., Weiß), noch eine beſondere Abſicht zu ſuchen, da Marcus es liebt, den Artikel zu wiederholen (Buttm. 86. Winer 19, 4. 5, 121 f.)[1]. Während Matthäus an πολλὰ παθεῖν gleich

[1] Will man doch eine Abſicht ſuchen, ſo wäre zu ſagen, daß Matthäus durch den Artikel vor πρεσβυτέρων alle drei Klaſſen als die zuſammengehörenden Factoren des Synedriums, des höchſten jüdiſchen Gerichtshofes zuſammenfaſſen wollte, um die Verantwortung der Behörde zu betonen.

τὸ τῶν πρεσβυτέρων anfügt, haben Marcus und Lucas ἀποδοκιμασθῆναι (verorfen werden) ὑπό (Rec. ΑΔ: ἀπό) und ἀπό. Dieſe Darſtellung entſpricht em hiſtoriſchen Gange beſſer, da die Verurtheilung von dem Synedrium ausing, die Mißhandlungen und die Execution zum größten Theile den römiſchen oldaten überlaſſen wurden. Matthäus wollte aber das Synedrium dafür rantwortlich machen, wie es in der That auch in vollem Maße verantortlich war. Dieſes tritt in der Leidensgeſchichte beſtimmter hervor, läßt ch aber ſchon an dieſer kleinen Abweichung erkennen. — V. 32. παρρησία eißt bei den Klaſſikern die Freimüthigkeit, Offenheit im Reden, ſo daß der edner nichts was zur Sache gehört aus irgend welchen Rückſichten verhweigt. Dieſe Bedeutung hat das Wort auch im N. T. (Joh. 7, 13. 26. 8, 20. Apg. 4, 13. 2 Kor. 3, 12). Daneben findet ſich aber die daraus bgeleitete: Offenheit im Gegenſatz zur Verſtellung, Andeutung (Joh. 11, 14. 6, 25. 29). Dieſe Erklärung geben an unſerer Stelle auch die Griechen Euthym.[1], Theophyl.) und alten Exegeten (Janſ., Fr. Luc.), ſammt den ueſten Erklärern (Fritzſche, Meyer, Bisp., Weiß) mit Beziehung auf Joh. , 19. 21. 3, 14. Kloſtermann und Schegg dagegen bleiben bei der klaſſchen Bedeutung: öffentlich vor den Ohren aller Begleitenden (Kl.); ohne ückhalt und wiederholt (Sch.). Allein außer den Jüngern iſt keine Begleing angedeutet, da erſt V. 34 das Volk herbeigerufen wird, und „ohne Rückilt" ſcheint mir nicht weſentlich von dem entfernt zu ſein, was andere Exeten mit ihrem „offen" ſagen wollen[2]. ὁ λόγος iſt das Wort vom Leiden ıb Sterben. Das Imperfect zeigt wieder an, daß Jeſus dieſem Gegenſtande ımals eine beſondere Aufmerkſamkeit zuwendete. ἐπιτιμᾶν nimmt Euthym. er = μέμφεσθαι tadeln, aber der Ausdruck: ſchelten iſt bei Marcus nicht ı ſtark. Dieß that Petrus, weil er die Nothwendigkeit des Todes für den Meſſias nicht einſah und für Jeſus keine derartige Gefahr kannte[3]. An die nverträglichkeit des Todes mit der Gottheit Jeſu (Beda, Euthym.) hat er ohl ſo wenig gedacht als an die Berechtigung zu dieſem Vorwurfe durch ie ihm gewordene Verheißung. Petrus handelt wie immer muthig und enthloſſen, ohne ängſtlich zu überlegen. Er fehlte aus Liebe[4]. Aber alsbald urde er von Jeſus unterbrochen. — V. 33.* Marcus hat die milder lauenden Worte des Petrus: ἵλεώς σοι, κύριε. οὐ μὴ ἔσται σοί (Matth. 16, 22) icht aufgenommen, berichtet aber ſeiner Gewohnheit gemäß den von Jeſus arauf ausgeſprochenen Tadel vollſtändig. Das Fehlen des σκάνδαλον εἶ ιοῦ, durch welches σατανᾶ erklärt wird, iſt eher noch eine Verſchärfung. τραφείς hat er in ἐπιστραφείς umgewandelt, da er στρέφειν überhaupt

---

[1] Φανερῶς καὶ ἀπαρακαλύπτως τὸν λόγον τοῦτον ἐλάλει.

[2] Meyer: offen (ohne Rückhalt, frank und frei) redete er das Wort. Die rabbiſche Erklärung פרהסיא = freie, unverhüllte Lehrart im Gegenſatz zur metaphoriſchen, ı die Bilderſprache gekleidete (על דרך משל, vgl. Wünſche) entſpricht dem Gedanken icht ganz.

[3] Theophyl.: ὡς εἰς θάνατον ῥίπτοντι ἑαυτὸν ἐξὸν μηδὲν παθεῖν.

[4] Beda: saepe diximus nimii ardoris atque amoris quam maximi fuisse Petrum Dominum salvatorem.

* Der Artikel vor Πέτρῳ fehlt ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg. λέγων iſt Emendaon des zwiſchen Aoriſten anſtößig erſcheinenden καὶ λέγει (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.).

letztere Anſicht bloß, weil ſie Aehnlichkeit hat mit anderen Erklärungen, wonach καὶ πῶς noch zum Vorderſatz gehört und aus V. 13 zu ergänzen iſt: καθὼς γέγραπται ἐπ' αὐτόν, woran ſich dann καὶ πῶς anſchließe (Schegg). Alle Ergänzungen und Correcturen ſind unnöthig, wenn man nur die Frage καὶ πῶς κτλ. als eine ſolche auffaßt, welche eine Verneinung verlangt, ſofern man die gewöhnliche Anſchauung von dem Kommen des Erlöſers feſthält. Setzt man noch das Fragezeichen nach ἀνθρώπου (Lachm., Meyer, Schegg, Tiſch., Winer), ſo enthält ἵνα κτλ. die Antwort, ſo daß doch auch V. 13 nicht als Nachſatz erſcheint, ſondern noch ein Schlußſatz von dem bevorſtehenden Leidensſchickſal des Meſſias ergänzt werden muß, wie auch vor ἵνα ein ἔρχεται oder ἐλεύσεται hinzugedacht werden müßte (Winer 53, 6, 430). Zu ἐπ' αὐτόν = mit Bezug auf ihn vgl. Hebr. 7, 13. ἐξουθενόω = verachten, verwerfen, verächtlich behandeln. — V. 13.* ἀλλά iſt nicht Fortſetzung = immo, iam vero, atqui, ſondern bildet den Gegenſatz zum Vorhergehenden, und zwar wie zu dem Zweifel an dem Kommen des Elias, ſo zu der für die gewöhnliche Anſchauung auffallenden Vorausſage der Leiden des Meſſias[1]. Das Kommen des Elias und die Leiden des Meſſias ſchließen einander nicht aus. Elias iſt auch gekommen (wie der Meſſias) und ſie haben ihm gethan, was ſie wollten. Daraus folgt, daß auch den Menſchenſohn kein beſſeres Schickſal erwartet. καθὼς γέγραπται geht nicht allgemein auf die Propheten (vgl. Hebr. 11, 32 ff.), ſondern auf Elias, den Jezabel verfolgte (1 Kön. 19) und der das Schickſal des Johannes vorbildete[2].

§ 37.

Die Heilung des beſeſſenen Knaben.

9, 14—29 (Matth. 17, 14—21. Luc. 9, 37—43).

Der Zweck dieſer, bei allen drei Synoptikern der Verklärung angereihten Heilung beſteht in der Belehrung, welche die Jünger durch ſie erhielten. Dieſer

---

* Ἠθέλησαν (A C² Δ Lachm.) iſt aus Matth., ἤθελον ℵ B C* D L Tiſch., Trg.

[1] Victor faßt nur den letzten Punkt, der allerdings in unſerem Verſe den Nachdruck hat, ins Auge und ſtellt den Zuſammenhang (τὴν σύμφρασιν τῶν ῥητῶν) dadurch her, daß er καὶ πῶς γέγρ. κτλ. als zweite Frage der Jünger erklärt und nun V. 13 die Antwort des Herrn folgen läßt: εἶτα πρὸς τοῦτο (καὶ πῶς . . .) φησι, λέγω ὑμῖν, ὅτι ὥσπερ ἐλήλυθεν ὁ καθ' ὁμοίωσιν Ἠλίου Ἰωάννης, καὶ πάνδεινα πέπονθεν· οὕτω κατὰ τὰ γεγραμμένα παθεῖν δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

[2] Euthym.: τὸ καθὼς γέγρ. ἐπὶ τοῦ ἐλήλυθε νόησον. Φησὶ γὰρ Ἡσαΐας: φωνὴ βοῶντος . . . προεῖπε γὰρ Ἡσαΐας καὶ περὶ τοῦ πάθους τοῦ Ἰωάννου. An eine verloren gegangene Schrift (Janſ.) iſt nicht zu denken, da es wohl anzunehmen iſt, daß Elias typiſch für Johannes war: sicut enim illum Jezabel regina, ita hunc persecuta est Herodias, et utraque utrumque ob severius vindicatam religionem. Janſ., Grot., Weiſt. Die Elimination des Zuſatzes καθὼς . . . αὐτόν (Fritzſche) iſt willkürlich. Aber auch die Vermuthung Ewalds, daß der Satz οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου . . . Matth. 12 bei Marc. 13 fehle, iſt gewaltthätig. Dagegen hat Ewald allerdings gegen andere (Weiß) Recht, wenn er den Gedanken von Matth. 11 unvollſtändig findet, ſo daß „die ganz erleichternde und verdeutlichende Umbildung des Geſprächs" (Weiß) doch nicht ſo klar den Bearbeiter zeigt.

Zweck tritt bei Lucas am wenigſten, bei Marcus formell am meiſten hervor. Allein da Marcus zugleich die Heilung ſelbſt mit großer Ausführlichkeit und Umſtändlichkeit beſchreibt, ſo will er in ihr auch ein Beiſpiel dieſer Art von Heilungen geben. Der ſchwere Zuſtand des Kranken und die Ohnmacht der Jünger, denſelben zu heilen, laſſen die Allmacht Jeſu in deſto ſchönerem Lichte erſcheinen. Damit iſt den Jüngern für die vorausgegangene Verkündigung ihr Leiden ein zuverſichtlicher Troſt verliehen und die Belehrung ertheilt, daß ſich die Macht der Gläubigen nicht im phyſiſchen, ſondern im geiſtig-religiöſen Gebiete äußere. Obwohl verfolgt und gequält ſtehen ſie doch unter dem Schutze des Allerhöchſten. Ja gerade in der Entſagung und Entbehrung können ſie ihren Beruf allein ausüben, denn dieſes Geſchlecht geht nicht aus, außer in Gebet und Faſten. Wie der Teufel ihnen dießmal Widerſtand geleiſtet hat, ſo wird es ihnen auch ſonſt gehen, wenn ſie ihm nicht durch Gebet und Abtödtung jeden Angriffspunkt entziehen. Es könnte befremden, daß Marcus den Satz vom Glauben, mit dem man Berge verſetzen kann (Matth. 17, 20) ausläßt, wenn man nicht daraus ſchließen müßte, daß ihm das bisher nirgends erwähnte Mittel der Teufelaustreibung die Hauptſache geweſen iſt. Außerdem hat er V. 24 mit πάντα δυνατὰ πιστεύοντι die Nothwendigkeit des Glaubens für die Berufserfüllung ſchon hervorgehoben.

V. 14.* Συνζητεῖν (ſ. V. 10) heißt an ſich nicht feindlich disputiren, ſtreiten, ſondern überhaupt ſich unterreden, um etwas zu unterſuchen. Doch iſt bei den Schriftgelehrten in dieſer Zeit wohl eine böſe Abſicht anzunehmen [1], die in Abweſenheit Jeſu und der drei bevorzugten Jünger eine größere Ausſicht auf Erfolg haben konnte. Der Inhalt der Disputation iſt aus dem Folgenden leicht zu ergänzen (Beda), da das Unvermögen, die Heilung vorzunehmen, auf die Jünger und den Meiſter einen Schatten werfen konnte. — V. 15.** ἐκθαμβεῖσθαι kommt im N. T. wie das Simplex θαμβεῖσθαι (1, 7. 10, 32; 10, 24) nur bei Marcus vor (14, 33; 16, 5), in der übrigen Gräcität iſt es einmal (Orph. Arg. 1217) belegt. ἐκθαμβεῖν iſt das verſtärkte θαμβεῖν. Dieſes heißt ſtaunen, erſtaunen, erſchrecken, daher ἐκθ. ſehr erſtaunen, ganz betäubt ſein. Marcus gebraucht das Paſſiv in derſelben Bedeutung und zwar an den beiden anderen Stellen = erſchrecken, erſchrocken ſein. Demgemäß ſind Schegg, Weizſ., Kloſt. auch hier für dieſe Bedeutung, während die meiſten Exegeten ſeit Euthymius die Erklärung: erſtaunen, vorher ſehen und zugleich eine der beiden Deutungen des Euthym. [2] adoptiren. Gegen die zweite Erklärung von einer auf dem Angeſichte des Herrn in Folge der Verklärung noch ſichtbaren Herrlichkeit (τινές bei Theophyl., Bengel, de W.,

---

* Ἐλθών . . . εἶδεν (A C D Verss. Lachm.) iſt wahrſcheinlich nach αὐτόν V. 15 aus ἰδόντες . . . εἶδον (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.) hergeſtellt worden. Auch der Dativ αὐτοῖς iſt συνζητοῦντας aus πρὸς αὐτούς (ℵ* B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) gebildet worden.

[1] Victor: δραξάμενοι γὰρ οἱ γραμματεῖς τῆς τοῦ σωτῆρος ἀπουσίας περιέλκειν τοὺς μαθητὰς ὑπελάμβανον. Euthym., Theophyl., Janſ.

** Ἰδών . . . ἐξεθαμβήθη (A) iſt Emendation für ἰδόντες . . . ἐξεθαμβήθησαν B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[2] Ἐξεθαμβήθη ἢ διὰ τὸ καίριον τῆς ἐπιδημίας, οἷα προεγνωκότος τὴν ἐπίθεσιν τῶν ἀμματέων, καὶ διὰ τοῦτο ταχέως ἐπιστάντος πρὸς ἐπικουρίαν τῶν μαθητῶν. ἢ διὰ τὴν εὐδρότητα τῆς μορφῆς αὐτοῦ. Καὶ γὰρ εἰκὸς ἐφέλκεσθαί τινα χάριν ἐκ τῆς μεταμορφώσεως.

Bleek, Bisp. nach Ex. 34, 29) ſpricht aber ganz entſchieden das Verbot an die Jünger, welches dadurch gänzlich vereitelt worden wäre. Die andere Erklärung von dem gerade zur rechten Zeit für die Jünger und das Volk erfolgten Eintreffen Jeſu (Fr. Luc., Mey., Weiß, Reiſchl u. a.) hat nur in der Wortbedeutung eine Rechtfertigung, die aber doch nicht allzu ſicher iſt, denn Apg. 3, 12 iſt ἔκθαμβος auch mit θαυμάζειν erklärt und φοβεῖσθαι iſt in den Evangelien von θαυμάζειν nicht ſehr verſchieden. Furcht und Staunen mußten bei außerordentlichen Ereigniſſen naturgemäß die Seele afficiren. Beide ſind alſo auch hier als gleichzeitige Affecte, welche durch das plötzliche Erſcheinen des Herrn hervorgerufen wurden, feſtzuhalten (Vulg. stupefactus est et expaverunt). Dann iſt aber freilich nicht der Gedanke an die rechtzeitig eingetroffene Hilfe für die Jünger der erſte, ſondern der tiefe Eindruck der ruhigen, majeſtätiſchen Erſcheinung des Herrn im Gegenſatze zu der hin- und hertreibenden, lebhaft ſtreitenden Menge kommt zur Geltung [1]. Und erſt nachdem dieſer Eindruck überwältigt worden war, eilten ſie zu Jeſus, um ihm bei ſeiner Ankunft ihre Huldigung darzubringen (ἠσπάζοντο) und zugleich die Löſung der Streitfrage zu erbitten. Das Volk tritt dadurch in Gegenſatz zu den Schriftgelehrten und freut ſich, von Jeſus Aufſchluß zu erhalten (Vict., Theophyl., Janſ.). Eine innere Freude des Volkes über den für die Jünger ungünſtigen Streit mit den Schriftgelehrten (Steinmeyer, Kloſt.) iſt durch das Folgende nicht motivirt. Das Bedauern, daß die Jünger nicht helfen konnten, iſt wahrſcheinlicher. Deßhalb können aber auch unter den προστρέχοντες nicht alle (Schegg), Volk und Schriftgelehrte, verſtanden [2] und αὐτούς V. 16 nur auf das Volk (Weiß, Keil), nicht auf die Schriftgelehrten (nach der Rec. A C: τοὺς γραμματεῖς, Erasm., Scholz, Fritzſche, Lange u. a.) oder auf das Volk und die Schriftgelehrten (Mey., Bleek, Ew., Schegg) oder die Jünger (Bengel) oder die Jünger und Schriftgelehrten (Janſ.) bezogen werden. So konnte aber Jeſus die Menge anreden, ohne daß ſie ſelbſt an der συνζήτησις mitbetheiligt war, da er nur allgemein nach dem Streite fragte, welcher mit ſeinen Jüngern entſtanden war, wenn er ſich auch der directen Anrede (συνζητεῖτε) bedient. Ebenſowenig kann daraus geſchloſſen werden, daß Jeſus, der beim Herabkommen nur ſehen konnte, daß einige in dem die Jünger umgebenden Haufen mit ihnen ſtritten, noch nicht wußte, wer die Streitenden waren. Der Erzähler weiß es freilich erſt aus dem, was ſein Gewährsmann nachher Näheres über den Vorgang erfahren, und daß er dieſes ſein Wiſſen nicht Jeſu in den Mund legt, beweiſt allerdings, daß ihm die Scene wirklich lebenswahr vor Augen ſteht (Weiß); allein nach dem, was Marcus ſonſt über das Wiſſen ſelbſt der Gedanken ſeiner Gegner berichtet, kann er auch hier nicht vorausſetzen, daß Jeſus ſich erſt erkundigen mußte. Der Grund der Frage liegt vielmehr in der Abſicht der Belehrung und Vorbereitung auf

---

[1] Victor: ἀλλ' αἰφνίδιον αὐτὸν θεασάμενοι, μᾶλλον δὲ οὐκ αὐτοὶ (sc. γραμματεῖς, οὐδὲ γάρ εἰσιν ἄξιοι τὸν σωτῆρα θεωρεῖν), ἀλλ' ὁ πᾶς ὄχλος ἐξεθαμβήθη, τῆς θέας αὐτοὺς εἰς ἔκπληξιν ἀγαγούσης.

[2] Victor: καὶ δὴ προσδραμόντες ἠσπάζοντο αὐτόν, δηλονότι οἱ ἀπὸ τοῦ ὄχλου, οἵτινες παντὸς ἀπηλλαγμένοι πάθους, ἐγκρεμεῖς ὑπῆρχον αὐτοῦ, συνεῖναι αὐτῷ διαπαντὸς ἐφίέμενοι. Euthym.: οὐ μὴν οἱ βάσκανοι γραμματεῖς.

das Wunder. Dieß iſt auch der Grund, warum Marcus dieſe Darſtellung wählte. — V. 17 f.* Der Text berechtigt nicht zu der Annahme, daß niemand zu antworten wagte (Euthym.), weil die Jünger beſtürzt waren wegen ihrer Ohnmacht und die Schriftgelehrten kein gutes Gewiſſen hatten (Janſ., Mey., Kloſt.), ſondern wie das Volk als gefragt dargeſtellt iſt, ſo mußte auch aus ſeiner Mitte die Antwort kommen. Einer aus dem Volke gab denn auch Aufſchluß und es war ganz natürlich, daß dieſes der Vater des Knaben war, weil er den Streit veranlaßt hatte und im Drange ſeines väterlichen Gefühles möglichſt bald Heilung für ſeinen Sohn zu erlangen wünſchte (Janſ.). πρός σε kann auf die eben ſtattfindende Begegnung mit Jeſus bezogen werden, da dem Vater nicht die Beantwortung der Frage nach dem Streite, ſondern das Anrufen der Hilfe Jeſu nahe liegt. Dem entſpricht auch die Darſtellung des Matthäus und Lucas, wonach der Vater gleich mit der Bitte beginnt. Allerdings ſagt dann Matthäus (17, 16): καὶ προσήνεγκα αὐτὸν τοῖς μαθηταῖς, aber dieß nöthigt nicht, ἤνεγκα bei Marcus geradeſo zu erklären. Er hat ſeinen Sohn gebracht und ihn jetzt, da er vor Jeſus ſteht, bei ſich (Win. 40, 5, 262). Andere (Janſ., Fritzſche, Mey., Schegg, Weiß) erklären πρός σε vom Standpunkte des Vaters aus, der vorausſetzte, daß da, wo die Jünger ſind, auch der Meiſter ſein werde[1]. ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον löst man beſſer mit denn (Schegg), als mit einem Relativſatze auf. Er nennt den Geiſt ſtumm, weil dieſer die Urſache des Stummſeins des Sohnes war (Euth.)[2]. Nach ἄλαλον iſt bloß ein Komma zu ſetzen (Tiſch., Mey., Schegg, Weiß), weil die Schilderung des Zuſtandes fortgeſetzt wird. καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ und wo immer er ihn erfaßt hat beweist nicht, daß die Beſeſſenheit intermittirend war (Mey., Weiß), ſondern nur, daß ſie verſchiedene Stadien der Heftigkeit hatte. Der Vater ſchildert die Beſeſſenheit nach den Erſcheinungen, die auch bei natürlichen Krankheiten (Epilepſie) vorkommen konnten, aber ſchon das Stummſein zeigt die eigentliche Beſeſſenheit an. ῥήσσει αὐτόν = er reißt ihn wird gewöhnlich von dem Werfen auf den Boden erklärt (Euth.[3], Fritzſche, Bleek, W. Grimm u. a.), doch läßt ſich dieſe Bedeutung, wo ſie nicht durch den Zuſammenhang angedeutet iſt, nicht nachweiſen, vielmehr fügen die Klaſſiker in ſolchen Fällen χαμᾶζε bei (Eurip. Bacch. 633: δώματα χαμᾶζε). Für niederwerfen ſteht ſonſt ῥάσσω. ἀφρίζει = er ſchäumet iſt eine Folge der durch das Reißen herbeigeführten Krämpfe. Das Wort kommt nur hier und V. 20 im N. T. vor und iſt von ἀφρός Schaum (Luc. 9, 39) abzuleiten. Dieſes hängt mit ὄμβρος, imber, Regen zuſammen. Der gemeinſame Begriff iſt „Waſſer“ (Curtius S. 316). Daß bei epileptiſchen Anfällen dieſe Erſcheinungen eintreten, iſt bekannt[4]. τρίζειν heißt ſchwirren, ſchrillen,

---

* Ἀποκριθεὶς εἶπεν der Rec. iſt eine Steigerung des einfachen ἀπεκρίθη (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Fr. Lucas: ad te, quem hic adesse putabam.

[2] Plut. de orac. def. p. 438 B: τί οὖν συνέβη περὶ τὴν Πυθιάδα; κατέβη μὲν τὸ μαντεῖον, ἀλλοῦ καὶ κακοῦ πνεύματος οὖσα πλήρης. Vgl. Luc. 11, 14.

[3] Ἀντὶ τοῦ καταβάλλει εἰς γῆν. Artem. oneir. 1, 62: ῥῆξαι τὸν ἀντίπαλον. Heſych.: ῥῆξαι: καταβαλεῖν.

[4] Celsus medic. 3, 23: inter notissimos morbos est etiam is, qui comitialis

ziſchen und wird überhaupt von allen feinen, durchdringenden, aber unarticulirten und unmodulirten Stimmen gebraucht. Tranſitiv findet es ſich nur hier und bei den Kirchenſchriftſtellern = mit den Zähnen knirſchen. ξηραίνεσθαι = abzehren, abmagern, dürr werden. Die Erklärung des Euthym. (und Janſ.): ἀντὶ τοῦ ἀναισθητεῖ = wird gefühl-, empfindungslos (Fr. Luc.: inops sensuum et membrorum) hat zwar Marc. 3, 1 ein Analogon, wäre aber auf den ganzen Körper angewandt doch ſchwer verſtändlich. — V. 19.* Vgl. Matth. S. 389 f. Obwohl hier das ganze Volk angeredet iſt und einer aus dem Volke geantwortet hat, ſo kann ich doch den Tadel nicht auf das Volk allein beſchränken, denn da das Unvermögen der Jünger zu heilen eben hervorgehoben wurde und Jeſus ſie nachher über den Grund desſelben belehrt, ſo gaben ſie die nächſte Veranlaſſung zum Tadel. Weil aber Jeſus auch den Glauben des Vaters prüft, der zugleich als Repräſentant des Volkes erſcheint, ſo iſt allerdings der Vorwurf auch nicht auf die Jünger zu beſchränken, ſondern allgemein zu faſſen [1]. μεθ' ὑμῶν ἔσομαι bezeichnet freilich nicht das Beiihmſein, ſondern den Aufenthalt Jeſu bei ihnen, aber Jeſus konnte ſich doch nicht anders ausdrücken, wenn er an ſeine Trennung von ihnen dachte. Nicht daß ſie noch bei ihm ſind, ſondern daß er noch bei ihnen iſt, erſcheint als auffallend. ἕως πότε = quousque, wie lange? iſt die Ueberſetzung von עַד־מָה (Pſ. 4, 3) oder עַד־מָתַי (Pſ. 6, 4. 2 Sam. 2, 26. Jeſ. 6, 11) und עַד־אָנָה (Pſ. 13, 1. 3). — V. 20. ἰδὼν αὐτόν iſt anakoluthiſcher Nominativ für den Accuſativ, weil der Schreiber für das Folgende die paſſive Vorſtellung hatte (ἐκυλίετο): ἐσπαράχθη ὑπὸ τοῦ πνεύματος, aber wegen der Anſchaulichkeit das Subject wechſelte und in das Activ überging [2]. Zwar könnte ἰδών nach der constructio ad sensum auch auf πνεῦμα bezogen werden (Buttm. 114), da εὐθύς hinter πνεῦμα geſtellt werden muß (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.) und es ſcheinbar entſprechender iſt, daß der Geiſt beim Anblicke Jeſu noch einmal die ganze Kraft wirken läßt, um den Reſt ſeiner Herrſchaft auszunützen (Bleek, Ew., Weiß)[3], aber es iſt ja mit ἰδὼν αὐτόν nur eine Zeitbeſtimmung, nicht ein Grund gegeben. Dabei verſteht es ſich von ſelbſt, daß der Geiſt gleichfalls Jeſus geſehen hat. Zu σπαράσσειν vgl. 1, 26; es iſt dasſelbe wie ῥήσσειν V. 18: hin- und herzerren. πίπτειν

. . . nominatur. Homo subito concidit; ex ore spumae moventur; deinde interposito tempore ad se redit et per se ipse consurgit.

* Αὐτῷ iſt emendirt für αὐτοῖς (ℵ A B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Wie gezwungen die Beziehung auf den Vater und das jüdiſche Volk iſt, zeigt die Erklärung Janſens: quoniam autem incredulitas patris et ipsorum quoque discipulorum causa fuit impotentiae eiciendi daemonium, ut patet ex sequentibus, hinc Dominus desumpsit occasionem in genere redarguendi Judaicae gentis incredulitatem, reiciens etiam impotentiam discipulorum de qua pater pueri querebatur in ipsum qui querebatur. Fr. Lucas ſagt gar: erat enim plus quam scelesta impietas cum pari ingratitudine coniuncta, tot miracula quibus didicerant divinam Jesu virtutem, malitiose, uno discipulorum errato, supprimere velle. Hat auch Marcus die Bitte des Vaters weggelaſſen, ſo geht doch aus dem Folgenden hervor, daß er von Jeſus die Heilung erwartete.

[2] Win. 63, 1, 528. Buttm. 256. 329. Krüg. 56, 9, 4. Kühn. 677.

[3] Euthym.: συνεχώρησε ταῦτα παθεῖν αὐτόν . . . καὶ ἵνα γνοὺς ὁ πατὴρ, ὅτι δυσβαίτακτο τὸ δαιμόνιον, ἰδὸν τὸν Χριστόν, εἰς πίστιν τῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἐναχθῇ.

ἐπὶ τῆς γῆς = auf die Erde fallen (vgl. 14, 35. Xen. Cyr. 4, 5, 54 und καταπίπτειν ἐπὶ τῆς γῆς Krüg. 68, 40, 3). ἐκυλίετο = er wälzte ſich. κυλίειν, nur hier im N. T., iſt eine ſpätere Nebenform zu κυλίνδω (Curtius S. 150). — V. 21.* ὡς iſt Zeitpartikel: wie lange Zeit iſt es, daß (als) ihm dieß widerfahren iſt[1]. Das Perfect γέγονεν bezeichnet den noch andauernden Zuſtand. παιδιόθεν von Kindheit an, im N. T. nur hier, gehört der ſpäteren Gräcität an[2]. ἐκ παιδιόθεν hat eine Parallele in Gen. 47, 3 ἐκ παιδιόθεν ἕως τοῦ νῦν (Cod. Al.). — V. 22.** ἵνα ἀπολέσῃ αὐτόν um ihn zu verderben iſt nach der Vorſtellung des Vaters geſagt, welcher die Folgen (Abmagerung) beobachtet hatte. Ob dieß wirklich die Abſicht des Teufels war, iſt zweifelhaft, da er eine Luſt am Quälen hat. Dadurch kann freilich der Tod herbeigeführt werden, aber doch iſt nicht zu vergeſſen, daß Gott der Herr über Leben und Tod iſt. ἀλλά deutet die Unterbrechung der Gedankenreihe an (Win. 53, 7, 411). εἴ τι δ. nicht = wenn du etwas vermagſt, ſondern = wenn du etwa oder irgendwie es vermagſt (Krüg. 65, 5, 9)[3], denn der Zweifel des Vaters bezieht ſich nur auf den vorliegenden Fall, der ſeiner Anſicht nach beſonders ſchwierig war. Sein Glaube war alſo noch gering (Euthym.), doch weiſt ihn Jeſus nicht von ſich. Er ſucht vielmehr den Funken anzufeuern und zu nähren. Deßhalb hat er ſich in die Unterredung eingelaſſen. Da der Vater ſeinen Knaben zur Heilung gebracht hatte, ſo mußte er jedenfalls die Möglichkeit vorausſetzen. Weil aber den Jüngern die Heilung nicht gelungen war, ſo konnten ihm auch über die Kraft des Meiſters Zweifel aufſteigen. Dieß um ſo mehr, als der Zuſtand ſeines Sohnes ein ſchwerer und lang andauernder war. Er ſchildert denſelben denn auch lebhaft, um Jeſus deſto geneigter zum Heilen zu machen. — V. 23.*** Jn der Erklärung dieſes ſchwierigen Satzes gehen die Exegeten weit auseinander. Bleibt man bei der geſicherten Lesart, ſo kann jedenfalls τό nicht bloßes Anführungszeichen (Fritzſche, de W., Bleek) ſein, ſondern der Artikel faßt einen ganzen Satz zu einem einheitlichen Ausdrucke zuſammen (Kühn. 493, 3)[4]. Sodann kann nach δύνῃ ein Fragezeichen geſetzt werden (Griesb., Buttm., Ew., Volkm., Tiſch.), ſcheint aber doch zu τό weniger zu paſſen,

---

* Ἐξ οὗ (ℵ^{c} C* L Δ) und ἀφ' οὗ (N) ex quo (It. Vulg. Syr.) ſind Correcturen für ὡς (ℵ*A C^{3} D Lachm., Tiſch., Trg.); B ἕως. ἐκ vor παιδιόθεν (A) iſt zu ergänzen (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

[1] Vgl. Win. 41, 3, 278. Krüg. 69, 63, 10. Kühn. 805, 3, a.

[2] Synes. de prov. p. 91 B. Joan. Zonar. 4, 184 a. Die Klaſſiker ſagen ἐκ παιδός, παιδίων.

** Der Artikel vor πῦρ (A) iſt aus Matth.; αὐτόν iſt hinter πῦρ zu ſtellen (ℵ B C* L Δ Tiſch.). Statt δύνασαι lies δύνῃ (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). Letzteres iſt die dichteriſche, ſpäter auch bei Proſaikern vorkommende Form (Win. 13, 2, 73. Krüg. 40, 167).

[3] Auch die von Fritzſche angeführte Stelle, Soph. Aj. 326 Lobeck: ἀλλ', ὦ φίλοι, τούτων γὰρ ἕνεκα ἐστάλην, ἀρήξατ' εἰσελθόντες, εἴ δύνασθέ τι muß ſo erklärt werden.

*** Vor εἰ δύνῃ iſt τό zu ergänzen (ℵ A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) ſtatt δύνασαι iſt auch hier δύνῃ zu leſen (ℵ B D Δ), πιστεῦσαι nach δύνῃ fehlt ℵ B C* L Δ Tiſch., Trg.

[4] Auch Victor ignorirt S. 360 den Artikel und bringt den contextwidrigen Sinn heraus: τοσαύτη παρ' ἐμοὶ δυνάμεως περιουσία, ὡς καὶ ἑτέρους ποιεῖν τὰ αὐτὰ θαυματουργεῖν· ὥστε ἐὰν πιστεύσῃς, ὡς δεῖ, καὶ αὐτὸς δύνασαι αὐτὸν θεραπεῦσαι, φησι, καὶ τοῦτον καὶ ἑτέρους πολλούς. Dagegen S. 361: τὸ „εἰ πιστεύεις, πάντα δυνατὰ τῷ πιστεύοντι", mit derſelben Erklärung.

oder würde ein τί vor demſelben verlangen oder eine Ergänzung wie εἶπας (Lachm.). Deßhalb bleibt nur übrig, entweder einen anakoluthiſchen Nominativ (Mey., Weiß) oder den Accuſativ der Beziehung (Schegg) anzunehmen. Zwiſchen dieſen beiden Auffaſſungen iſt aber ſachlich kein Unterſchied, ſprachlich trifft der Einwand Schegg's gegen den abſoluten Nominativ nicht ganz zu. Denn der Nominat. absol. kann in der That im Satz hinzugedacht werden, da in πάντα δυνατά gewiß δύνῃ wieder aufgenommen iſt (Win. 63, 1, 2 d, 534). Daher kann man erklären: was dein (eben ausgeſprochenes) „wenn du vermagſt" betrifft, (ſo wiſſe), alles kommt auf den Glauben an. Jeſus wiederholt alſo das δύνῃ, um daran zu zeigen, welche Bedingung von Seiten des Vaters zu erfüllen ſei. πιστεύοντι iſt aber nicht der Dativ der Beziehung, des Urtheils = für den Glaubenden, d. i. nach ſeinem Urtheile iſt alles möglich (Kloſt.), denn nicht das unrichtige Urtheil, ſondern der demſelben zu Grunde liegende mangelhafte Glauben wird getadelt und zwar als Hinderniß der Heilung. Der Vater redet ja auch nicht von einer „bedingten Möglichkeit der Hilfe", der Bedingungsſatz drückt nur den Zweifel an der Möglichkeit aus. — V. 24.* βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ hilf meinem Unglauben wird gewöhnlich von der Stärkung des noch ſchwachen Glaubens erklärt (Vict., Ambr., Chryſol., Euthym., Bengel, Bisp., Schegg, Reiſchl u. a.), aber dieſe Erklärung entſpricht dem βοήθει nicht, das wie βοήθησον zu faſſen iſt und überhaupt nie im Sinne von ergänzen, vervollkommnen gebraucht wird. Deßhalb bemerkt ſchon Grotius mit Recht dagegen: quod fiduciae meae deest, bonitate tua supple. Nam ut augmentum fiduciae ab Jesu speraverit, et quidem subito, vix credibile est. Janſen gibt dieſelbe Erklärung [1]. Dazu paßt auch die Voranſtellung des μου im Unterſchiede zu der Hilfe Jeſu. „Komm meinem ſchwachen Glauben zu Hilfe" (Schegg) kann man wohl ſagen, aber es iſt damit eine Unterſtützung des ſchwachen Glaubens gemeint, damit er dieß erreiche, was ihm allein unerreichbar iſt. Die Unterſtützung iſt eine Mithilfe, nicht eine Ergänzung deſſen, was thätig iſt und allein nicht ausreicht. Denn „ἐδέετο τοῦ σωτῆρος διὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως προσθεῖναι τὸ λεῖπον" mit Bezug auf das „προσθὲς ἡμῖν πίστιν" (Vict.) iſt nicht eine Worterklärung des βοήθει, ſondern eine Sacherklärung nach dem Zuſammenhange. βοήθει μου τῇ ἀπ. iſt alſo ſo viel als: hilf mir Ungläubigem. Das Subſtantiv iſt für das Adjectiv zur Hervorhebung der Hauptvorſtellung geſetzt (Win. 34, 3, 221). Obwohl vorher πιστεύω ſteht, ſo iſt doch kein Widerſpruch vorhanden. Dieſelbe Sache iſt von zwei verſchiedenen Seiten behandelt. Der ſchwache Glaube wird als Unglaube bezeichnet, um die Hilfe Jeſu zu veranlaſſen: διάφορός ἐστιν ἡ πίστις ἡ μὲν εἰσαγωγική, ἡ δὲ

---

* Καί fehlt vor εὐθύς in ℵ B L Δ Tiſch.; Trg. [ ]. μετὰ δακρύων vor ἔλεγεν iſt zur Steigerung (A² C³ D It. Vulg.) hereingekommen. κύριε nach πιστεύω (C² Δ Vulg.) iſt ganz gegen den Gebrauch des Marcusevangeliums.

[1] Haec autem verba non sic videntur accipienda quasi his petierit fidem suam perfici a Domino . . . sed tantum voluit petere, ut quoniam audivit a fide omnia pendere, Dominus id suppleret quod fidei imperfectio non impetrabat ut sit sensus: credo Domine te posse, sed si quid adhuc fidei deest, tu quaeso id supple, ut si non sufficiat mea fides, id tamen quod volo adiuvante me tua potentia consequar.

τελεία (Vict.)[1]. — V. 25. ἐπισυντρέχω kommt ſonſt nirgends mehr vor. Da V. 15 προστρέχοντες gebraucht iſt, ſo will damit eine Steigerung ausgedrückt werden = noch hinzulaufen (zu den ſchon Anweſenden). Die Beziehung des συν auf das Herbeibringen des Knaben: da Jeſus ſah, daß mit (σύν) dem Herbringen des Knaben auch Volk herzu (ἐπί) ſtröme (laufe) [Schegg] iſt ſchön, aber für Marcus zu künſtlich, denn der Knabe iſt ja nach V. 20 während des Geſpräches ſchon bei Jeſus, und das Zuſtrömen des Volkes mit dem Herbeibringen des Knaben hätte Jeſus gar nicht verhindern können, da er den Kranken erſt heilen konnte oder wollte, nachdem er zu ihm gebracht war. Das weitere Herzuſtrömen wollte aber Jeſus durch die Fortſetzung der Unterredung nicht begünſtigen, weil er größeres Aufſehen vermeiden wollte. Deßhalb nimmt er jetzt die Heilung vor. κωφός kann neben ἄλαλος nur das Taubſtummſein bezeichnen[2]. ἐγώ ich, nicht meine Jünger. Euthym.: ἐγώ σοι ἐπιτάσσω, ὃν οἶδας. καὶ μηκέτι εἰσέλθῃς folgt auf den Imperativ ἔξελθε, weil die neuteſtamentlichen Schriftſteller der grammatiſchen Regel folgend (Krüg. 54, 2, 2. Bäuml. 560) im Präſens ſtets nur den negativen Imperativ, im Aoriſt in der zweiten Perſon nur den Conjunctiv ſetzen (Buttm. 182). μηκέτι = nicht mehr, ſetzt nicht eine periodiſche Beſitzergreifung (Weiß) voraus, ſondern bezieht ſich auf die jetzt geheilte erſte Beſeſſenheit. Ein ſpäterer Verſuch zur Rückkehr iſt bei den böſen Geiſtern nicht unwahrſcheinlich (Matth. 12, 44). — V. 26.* Das Masculinum κράξας . . ſchreiend ſetzt die Vorſtellung einer Perſon (δαίμων) voraus und gibt dem Ausdruck einen ungezwungeneren Charakter (Buttm. 70. 114. Win. 21, 2, 133. Krüg. 58, 1, 2). Schreiend fuhr er aus „σημαίνον, ὅτι βιαίως ἀπελαύνεται“ (Euthym.). τοὺς πολλούς die Menge. — V. 27.** Dadurch daß der böſe Geiſt den Beſeſſenen beim Ausfahren in einen todesähnlichen Zuſtand verſetzen durfte, wurde der Gegenſatz zwiſchen dem Reiche der Zerſtörung und dem Reiche des Heiles klar vor die Augen der Zuſchauer gelegt: den, welchen der ſchon zur Flucht genöthigte gottloſe Feind auf den Boden warf und dem Tode ähnlich machte, hat der gütige Erlöſer durch die milde Berührung ſeiner Rechten wieder aufgerichtet (Beda).

---

[1] Beda: sed quia per occultam inspirationem gratiae meritorum suorum gratibus fides crescit: uno eodemque tempore is qui necdum perfecte crediderat, simul et credebat et incredulus erat.

[2] Holtzm. S. 88 glaubt, die Parallelen haben πν. ἀλ. κ. κωφ. ausgelaſſen wegen der Unverſtändlichkeit dieſer Bezeichnung, da der Kranke doch ſchreie und Jeſus ihn anſpreche; er ſtimmt Hitzig bei, der S. 52 nach Pſ. 58, 5. Offenb. 12, 9. Weish. 2, 24 das Taubſein von dem Unvermögen der Jünger herleitet, ihn zu bändigen, und das Stummſein als einfache Folge davon erklärt. In Wahrheit ſei er es nicht geweſen. Aber κράξας iſt ja nicht von articulirten Lauten zu verſtehen und die Anrede ſetzt keine Antwort voraus.

* Κράξαν und σπαράξαν (A) ſind Emendationen für κράξας und σπαράξας (ℵ B C* D L Lachm., Tiſch., Trg.), die nach dem Sinne conſtruirt ſind (Fritzſche: librarios vel lormitasse vel Latinorum voce spiritus inductos esse). Auch die Ergänzung des Objects αὐτόν zu σπαράξαν (ℵ A Vulg. Syr. Lachm.) und die Auslaſſung des Artikels vor πολλούς (C D) ſind Nachbeſſerungen.

** Αὐτὸν τῆς χειρός (A) iſt Umſtellung von τῆς χειρὸς αὐτοῦ nach der bei Späteren üblichen Verbindung τινὰ τῆς χειρός (Buttm. 140).

V. 28.* Zur Conſtruction εἰσελθ. αὐτοῦ vgl. 5, 2. 18; zu ὅτι V. 11. Tiſch. und Trg. ſetzen auch hier ein Fragezeichen. Matthäus hat διὰ τί[1]. Die Frage der Jünger iſt begreiflich, da ſie früher viele geheilt hatten und deßhalb fürchten konnten, die Heilgabe verloren zu haben (Chryſ., Euthym., Theophyl.) oder wenigſtens dieſelbe für beſondere Fälle nicht anwenden zu können (Kloſt.). Daran, daß es auch bei ihnen an der ſubjectiven Bedingung fehle, dachten ſie nicht. Trotzdem können ſie aber nach Frage und Antwort nicht von jeder Schuld freigeſprochen werden (Schegg), denn ein geringeres Verſtändniß wird darin ſicher bekundet. — V. 29.** ἐν οὐδενί erklärt ſchon Euthymius mit: ἐν οὐδενὶ ἑτέρῳ τρόπῳ, ſo daß Gebet und Faſten als das Mittel angegeben werden, durch welches die Teufel auszutreiben ſind (1, 15. 3, 22. Matth. 9, 34; 12, 24. Luc. 11, 15. 18 ff.) oder welches wenigſtens die ſubjective Bedingung iſt. Dieſe Erklärung iſt die gewöhnliche geblieben. Dagegen macht Schegg auch hier wie zu Matthäus das paſſive ἐξελθεῖν = hinausgehen, ausfahren geltend, das von austreiben verſchieden iſt, und erklärt demgemäß: „dieſe Gattung von Dämonen kann nur ausgehen im Gebete und im Faſten, d. i., wenn ſie von der Sphäre des Gebetes und des Faſtens umgeben ſind.“ Beten und Faſten ſeien ſo nothwendig, daß nur ſie ihnen den Ausgang möglich machen. Daß ἐν in dieſer Bedeutung gebraucht wird unterliegt keinem Zweifel (Win. 48, 361. Krüg. 68, 12, 4), aber es iſt dann regelmäßig der Bereich gemeint, innerhalb deſſen einer thätig iſt, z. B. λατρεύειν ἐν τῷ εὐαγγ. Röm. 1, 9. 1 Theſſ. 3, 2. 1 Kor. 7, 15. περιπατεῖν ἐν πανουργίᾳ 2 Kor. 4, 2. Eph. 2, 3. ζῆν ἐν ἁμαρτίᾳ Röm. 6, 2. Das paſſive ἐξελθεῖν kann aber keine Schwierigkeit machen, da es gar nicht = expelli genommen zu werden braucht, ſondern als eine Folge des mit ἐν bezeichneten Verfahrens erſcheint wie z. B. ἔφυγεν ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ Apg. 7, 29: auf dieſes Wort hin, ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν Matth. 6, 7: um ihrer Geſchwätzigkeit willen. Wegen des δύναται iſt allerdings die gleiche Leiſtung auch von Seiten des Beſeſſenen zu verlangen (Euthym., Theophyl.), der in gläubigem Vertrauen zur Heilung kommen muß. Eine Unterſcheidung zwiſchen Beſeſſenen, die auf das einfache Befehlswort an den Geiſt im Namen Jeſu befreit werden, und ſolchen, bei welchen dieſes nicht reicht, ſondern die Jünger an's Gebet gewieſen ſind (Kloſt.), kann daraus nicht abgeleitet werden. Höchſtens kann man zugeben, daß die Vorbereitung im Verhältniſſe zur Stärke der Beſeſſenheit ſtehe (Janſ.).

---

* Der Genit. abſol. εἰσελθόντος αὐτοῦ (ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) iſt von der Rec. (A) wegen des folgenden αὐτόν in εἰσελθόντα verwandelt worden.

[1] Euthym.: τὸ ὅτι ἀντὶ τοῦ διατί. οὕτω γὰρ εἶπεν ὁ Ματθαῖος· ἢ τὸ ἐπηρώτων ἀντὶ τοῦ ἔλεγον αὐτῷ. πολλαὶ γὰρ τοιαῦται καταχρήσεις παρὰ τῷ Μάρκῳ.

** Καὶ νηστείᾳ (ℵ$^{c b}$ A C D L Δ It. Vulg. Syr. Cop. Go. Lachm., Trg.) fehlt ℵ* B K Tiſch. Eine Conformation nach Matthäus iſt möglich, wenn man aber Matth. 17, 21 für interpolirt erklärt (Tiſch. ſ. Matth. S. 391; Treg. [ ]), ſo iſt der Zuſatz hier um ſo mehr beizubehalten. Die Berufung auf 1 Kor. 7, 5 entſcheidet nicht, da dort das Fehlen von καὶ νηστείᾳ viel ſtärker bezeugt iſt.

§ 38.

Die zweite Leidensweisſagung und der Rangſtreit.

9, 30—50 (Matth. 17, 22. 23. 18, 1—9. Luc. 9, 43—50).

Marcus leitet die weitere Jüngerunterweiſung mit der zweiten Leidens-
isſagung ein (ἐδίδασκε γὰρ τοὺς μαθητάς V. 31), denn die Vorbereitung auf
Kataſtrophe in Jeruſalem beſchäftigte Jeſus während dieſer letzten Zeit
rwiegend. Die Jünger zeigen ſich denn auch noch ziemlich unzugänglich,
gen es aber nicht, Jeſus darüber zu fragen. Dieſer ergreift darum ſelbſt
Gelegenheit zur Belehrung. Da das Unvermögen namentlich den noch
mer nicht ganz überwundenen irdiſchen Meſſiashoffnungen entſpringt, ſo
iſſen die Jünger jetzt vor Allem auf die Demuth und Selbſterniedrigung
i die weſentlichen Bedingungen des chriſtlichen Lebens hingewieſen werden.
ne Belehrung über die Gemeinſchaftspflicht (Weiß) könnte man allenfalls
V. 38—50 anerkennen, aber auch in dieſem Paſſus iſt zunächſt das eifer-
htige Benehmen der Jünger getadelt und V. 42—50 iſt in der Lehre vom
rgerniß die Pflicht der Selbſtverleugnung und Selbſtüberwindung um des
nmelreiches willen gefordert, ſo daß man berechtigt iſt, den ganzen Ab-
nitt unter den Geſichtspunkt der Lehre von der Demuth und Selbſternied-
ung als der Grundbedingung für die Erlangung des ewigen Heiles zu
len. Muß man, um dieſen abzuweiſen, V. 43—50 als Einſchaltung er-
ren, ſo iſt damit zugegeben, daß ſo, wie uns einmal das Evangelium
liegt, der Zweck des Evangeliſten ein anderer war. Noch weniger geht es
r an, V. 43—48 auf das Anſtiften von Streit und Unfrieden in der
meinde zu beziehen (Ewald), denn dieſe Verſe handeln vom Aergerniß-
men, nicht vom Aergernißgeben. Anders verhält es ſich bei Matthäus.
hat im 18. Kapitel wirklich die Gemeinſchafts- oder Gemeindepflichten zum
enden Gedanken gewählt [1].

V. 30. Κἀκεῖθεν geht nicht auf εἰσελθόντος εἰς οἶκον V. 28, ſondern auf
Gegend von Cäſarea Philippi 8, 27, welcher Galiläa gegenübergeſtellt
:d. Jeſus will ſich aber jetzt auch in Galiläa nicht mehr mit dem Volke
geben, ſondern beſchränkt ſich ganz auf den Jüngerunterricht. Zu γνοῖ

[1] Während Holtzm. und Weiß dem Marcus auch hier die Priorität zuerkennen, iſt
izſ. (S. 71) der Anſicht, daß wir die einfachſte Geſtalt dieſes Stückes bei Luc. 9,
—50 haben. Marcus erweiſe ſich als ſecundär, da der Zuſammenhang 9, 49 f. los
9, 37—42 künſtlich ſei. Damit ſtimmt auch Hilgenf. (Marc. S. 63) überein. Denn
rcus laſſe Matth. 18, 3. 4, auf welchem der Nerv der ganzen Zurechtweiſung beruhe,
und knüpfe doch mit καὶ λαβὼν παιδίον die ſymboliſche Handlung an den Rangſtreit
Doch breche er dieſe Beziehung wieder ab, indem er ſtatt einer Ermahnung zur
nuth vielmehr eine ſolche zur Kindesliebe folgen laſſe. Alſo abhängig von Matthäus.
r Lucas, der 9, 49. 50 mit Marcus dieſelbe Erzählung aufgenommen hat, ſei der
ammenhangsloſigkeit nur durch Weglaſſung des letzten Paſſus entgangen, ſo daß
rcus jedenfalls nicht von ihm, ſondern nur von Matthäus abhängig ſein könne. So
iſt richtig, daß Marcus ſchwerer verſtändlich iſt, als Matthäus und Lucas, aber die
klere Darſtellung iſt nicht eo ipso die frühere. Sonſt nimmt man nicht ungern bei
:tthäus Mißverſtändniſſe an.

(ſt. γνῷ der Rec.) vgl. 5, 43, zu παραπορεύεσθαι 2, 23. Schegg verlangt auch hier, daß die Bedeutung παρά = neben zur Geltung komme. Sie zogen alſo nicht mitten durch, ſondern abſeits, beiſeits. Sie vermieden die Hauptſtraßen und hielten Seitenwege ein[1]. Hatten ſie aber Galiläa nicht ebenſo „zur Seite, neben ſich", wenn ſie die Hauptſtraße mieden? Soll dieſe Erklärung eine Bedeutung haben, ſo muß man mit dem Nebenher Ernſt machen und Jeſus neben Galiläa nicht durch Galiläa reiſen laſſen. Denn dieß iſt ſonſt die Bedeutung des παρά in ſolchen Compoſita des Orts und der Bewegung (Krüg. 68, 46, 15). Viel eher kann man aber die l. c. zuerſt angeführte Bedeutung des παρά = dem lateiniſchen ad mit dem Begriffe des Abſchließens oder Anlangens hier verwenden. παρεῖναι, παρέρχεσθαι, παρακαλεῖν, παραλαμβάνειν. Dann bezeichnet παραπορεύεσθαι die Reiſe durch Galiläa mit dem Ziele Kapharnaum (V. 33) ohne längeren Aufenthalt an anderen Orten (Erasm.[2], Fritzſche, Mey., Bleek, W. Grimm, Reiſchl, Bisp., Weiß, Keil u. a.). Was aber die Stelle Deut. 2, 4 betrifft, wo allein παραπορ. διὰ τῶν ὁρίων vorkommt, ſo heißt עָבַר בִּגְבוּל nicht am Gebiete vorbeiziehen, denn daß die Juden (V. 8) wirklich am Gebiete vorübergezogen ſind, hatte ſeinen Grund nur darin, daß die Edomiter nach Num. 20, 14—21 ihnen den Durchzug verweigerten und Jahve den Kampf gegen dieſelben unterſagt hatte. Auch ſonſt kommt עָבַר in der Bedeutung durchgehen, durchziehen mit בְּ vor (Gen. 12, 6. 30, 32. Jeſ. 8, 21), während = vorübergehen der Accuſativ mit לְפָנַי, עַל oder etwas Derartigem ſteht. Zu ἵνα τις γνοῖ vgl. 7, 24, nur iſt hier noch die Abſicht ausgeſprochen, aber ohne daß ἵνα teliſch zu nehmen iſt (Win. 44, 8, 31ß). Ganz unbekannt konnte zwar die Reiſe nicht bleiben, auf welchen Wegen immer Jeſus auch gehen mochte, aber er ſuchte ſich doch ſo viel als möglich vom Volke fern zu halten. — V. 31.* Jeſus gibt den Grund ſeiner Wanderung mit den Jüngern an. Zu ἐδίδασκεν vgl. 8, 31: ἤρξατο διδάσκειν. Das Präſens παραδίδοται bezeichnet nicht die nahe bevorſtehende Auslieferung, ſondern die ſicher eintretende, in Gottes Rathſchluſſe feſtſtehende Auslieferung. Die ἄνθρωποι ſind die Gegner Jeſu. — V. 32. Wir haben hier wieder eine Steigerung des Matthäus: ἐλυπήθησαν σφόδρα. Die Jünger verſtanden es nicht, aber doch ahnten ſie nichts Gutes und wollten deßhalb nicht fragen. Ein Widerſpruch iſt nicht vorhanden, denn die Trauer ſetzt noch kein Verſtändniß voraus. Sie konnten darüber traurig ſein, daß Jeſus immer wieder von dem Tode anfing, der ihnen ſo unheimlich vorkam. Die Beziehung auf die Todesart und das Verhältniß zu den meſſianiſchen Weisſagungen (Janſ.) war ihnen freilich auch unverſtändlich, ſteht aber hier nicht im Vordergrunde. Denn aus dieſem Nichtverſtehen entſprang eben auch das Nichtverſtehen des Leidensweges überhaupt. Die Unterſcheidung zwiſchen dem Wiſſen vom Tode

---

[1] Grotius: i. e. παρὰ τὴν ὁδὸν ἐπορεύετο diverticulo ibant, non via regia.

[2] Praepositio παρά facit ut intellegas illos clam, aut celeriter et in transcursu, velut obiter fecisse iter per Galilaeam, ita ut nec aperirent se usquam, nec commorarentur; et videri poterant declinasse Galilaeam in discessu, nisi obstaret praepositio διά quae facit, ut non possit aliud accipi quam illis iter esse factum per Galilaeam. Janſ. (quidam!).

* Τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ iſt aus Matth., ℵ B C* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. μετὰ τρεῖς ἡμέρας vgl. 8, 31; 10, 34.

b dem von der Auferſtehung (Euthym.) hat in 9, 10 wenigſtens eine Be-
indung, iſt aber bei dem allgemein lautenden Texte doch nicht gerechtfertigt.

V. 33.* Daß Marcus, der Begleiter des Petrus, die Geſchichte vom
ater nicht kennt (Meyer, Schegg, Weiß), ſcheint mir faſt undenkbar zu ſein.
oar lege ich auf das Kommen nach Kapharnaum Matth. 17, 24 auch keinen
onderen Werth, obwohl man ſonſt ſolche Reminiscenzen zu benützen pflegt,
:r die Auslaſſung dieſer Erzählung erklärt ſich bei dem für römiſche Leſer
reibenden Marcus leicht. Neben der Beſcheidenheit des Petrus, welche hier
hr als bei andern ähnlichen Auslaſſungen berückſichtigt werden kann,
pfahl der leicht mißdeutbare Ausſpruch über die Steuerfrage die Aus-
ſung. ἐν τῇ οἰκίᾳ bildet den Gegenſatz zu ἐν τῇ ὁδῷ, ohne daß damit ein
timmtes Haus bezeichnet wäre. Doch iſt es ſelbſtverſtändlich, daß Jeſus
Hauſe des Petrus einkehrte. γενόμενος ἐν iſt eine bekannte, bei Marcus
ers vorkommende Prägnanz. Nach Marcus interpellirt Jeſus die Jünger
:r ihre Unterredung auf dem Wege, während Matthäus den Jüngern die
itiative zuweist. Dieß entſpricht der Darſtellung des Verhältniſſes der
nger zu Jeſus in beiden Evangelien. Jeſus ſieht ſich nach dem Marcus-
ngelium immer wieder veranlaßt, die Unterweiſung der Jünger fortzuſetzen.
ıs Schweigen derſelben iſt ein Beweis der unvollkommenen Dispoſition [1].

V. 34.** τίς μείζων wer der Größere geht auf die Stellung im Apoſtel-
legium (Luc. 22, 24), doch nicht allein unter den momentanen Verhält-
ſen, ſondern auch im meſſianiſchen Reiche, in welchem die Frage erſt von
:deutung geworden wäre [2]. Der Zuſatz des Matthäus: ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν
ρανῶν iſt jedenfalls eine richtige Erklärung. Marcus konnte ihn als für
ıe Leſer weniger verſtändlich weglaſſen. Derſelbe hätte auch auf irdiſche
rhältniſſe bezogen werden können. Den judenchriſtlichen Ausdruck βασιλεία
ν οὐρανῶν vermeidet er überhaupt. — V. 35. Die feierliche Herbeirufung
: Zwölfe zeigt, daß gerade dieſe, welche zu den erſten Säulen des neuen
ıches beſtimmt waren, vor allem das Fundament der Demuth legen müſſen
Matth. 23, 11. Luc. 22, 26). — V. 36. Jeſus veranſchaulicht ihnen die
heilte Lehre an einem natürlichen Kinde. Der Zuſammenhang iſt aber
niger klar als bei Matthäus, der erſt nach der Aufforderung, zu werden
ɛ ein Kind, wenn ſie in das Himmelreich eingehen wollen, die Ermahnung
ichtet, welche eine Werthſchätzung des Kindes gibt. Aber doch iſt an-
ipfend an den Rangſtreit die Ermahnung zur Demuth und Herablaſſung
ch hier der Grundgedanke, wenn auch Marcus das natürliche Kind gegenüber
: Kindeseinfalt in den Vordergrund ſtellt und von der Liebe des niedrig
jenden Kindes zu der Herablaſſung zu den Niedrigen überhaupt übergeht.
γκαλίζεσθαι = umarmen kommt im N. T. nur hier vor, dagegen Spr. 6,

---

* Ἦλθεν (A C L Δ) iſt wahrſcheinlich nach ἐπηρώτα conformirt, ἦλθον ℵ B D Verss. hm., Tiſch., Trg. πρὸς ἑαυτούς nach ὁδῷ (A Δ) iſt aus V. 34 anticipirt.

[1] Euthym.: ἐσιώπων αἰσχυνθέντες, ὡς ἤδη καταγνωσθέντες.

** Ἐν τῇ ὁδῷ fehlt A D Δ und könnte aus V. 33 ſtammen, paßt aber auch zu der ſtändlichen Erzählungsweiſe des Marcus.

[2] Euthym.: καὶ δοκοῦσι μὲν ἐρωτῆσαι περὶ οὗ ἐγίνωσκον· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο. Καὶ ι, ὅτι μὲν ἐπὶ τῆς γῆς ὁ Πέτρος προτετίμηται τούτων, ἤδεσαν ἐξ ὧν ἔβλεπον.

10; 24, 33 und bei ſpäteren Klaſſikern. Das Umarmen ſollte die Liebe Jeſu zu den Kleinen, alſo auch zu den geiſtig Kleinen ſymbolyſiren. — V. 37.* Dem Wortlaute nach können hier zunächſt nur wirkliche Kinder verſtanden werden. Doch weiſt ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου auf geiſtige Kinder hin (Fritzſche, Meyer), die Jeſus angehören (Bleek, Schegg). Denn warum die Aufnahme natürlicher Kinder auf den Namen Jeſu hin ſtattfinden und beſonders belohnungswerth ſein ſoll, iſt doch nicht einleuchtend[1]. Da aber auch die Vorſtellung des Kindes ein Mittel zur Unterweiſung in der Demuth war, ſo ſollte der Schluß vom Bilde zur Sache angedeutet werden (Vict., Beda, Euthym., Theophyl. u. a.). ὃς ἂν δέχηται widerſpricht der beſſeren Grăcität und der gewöhnlichen Regel auch des N. T., wonach, wenn der Hauptgedanke in die Zukunft fällt, die eben der Zeit nach voraufgehende und abgeſchloſſene Handlung durch den Conjunctiv des Aoriſts mit ἄν zu geben iſt (Buttm. 189. Winer 42, 3, 288). οὐκ — ἀλλά ſteht öfters, ohne daß im erſten Satztheile der Gedanke abſolut verneint werden ſoll, ſondern nur relativ in Bezug auf den Hauptgedanken (Buttm. 306. Winer 55, 8, 462).

V. 38.** Die kurze Erzählung bis V. 41 fehlt bei Matthäus, findet ſich aber bei Lucas als Schluß des Abſchnittes, während ſie hier den Charakter einer Epiſode hat, nach welcher die Rede wieder aufgenommen wird. Zwar läßt ſich ein den Zuſammenhang vermittelnder Gedanke in derſelben erkennen:[2] die Unduldſamkeit gegen Fremde geht nicht weniger wie die Ehrſucht unter Seinesgleichen aus dem Mangel an Demuth hervor, welcher im Bewußtſein der eigenen Unvollkommenheit das, was den anderen noch fehlt, nicht ſo hoch veranſchlagen würde (Weiß)[3], allein damit harmonirt der Nach-

---

* Ἐὰν für ἄν iſt aus Matth. Das zweite Mal iſt ſtatt δέχηται (A C D Δ Vulg.) δέχηται (ℵ B L Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

[1] Weiß: „weil es eine Anerkennung ſeiner Autorität iſt, wenn man auf Grund der einzigartigen Würde, die ſein Name bezeichnet, ſich der Kinder liebevoll annimmt, wie er gethan, involvirt dieß Thun zugleich ein Annehmen ſeiner Perſon, die man als das was ſie ſein will gelten läßt.“ Aber dadurch iſt noch nicht einmal ein Grund für die Aufnahme der Kinder an ſich angegeben.

** Ἀπεκρίθη δὲ (A) iſt für das ungewöhnlichere ἔφη (ℵ B Δ Lachm., Tiſch., Trg.) aufgenommen worden. C verbindet beide mit einander: ἀποκριθεὶς δὲ (Luc.) ἔφη. Der Artikel vor Ἰωάννης iſt nach ℵ B C L Δ Tiſch., Trg. beizubehalten; vor τῷ ὀν. ergänze ἐν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). Die Auslaſſung erklärt ſich aus Matth. 7, 22. ὃς οὐκ ἀκολουθεῖ ἡμῖν (A D It. Vulg. Lachm., Tiſch., Trg.) iſt ℵ B C L Δ nach Lucas ausgefallen. Die Interpolation bei Marcus iſt unwahrſcheinlich, da ſie wegen des folgenden ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν unnöthig iſt. ἐκωλύσαμεν (A C Lachm.) iſt aus Lucas, ℵ B D L Δ Tiſch., Trg. ἐκωλύομεν. Der Satz ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν fehlt D It. Vulg. und könnte aus Lucas ſein, dem jedenfalls ἀκολουθεῖ (A C L Lachm., Trg.) angepaßt iſt, aber er iſt doch zu gut bezeugt (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch.; Trg. [ ]).

[2] Während Saunier den Marcus zuſammenhangslos aus Matthäus und Lucas abſchreiben läßt (S. 111) bemerkt Fritzſche (p. 393): artificiose Marcus, id quod e nostra enarratione satis intellegi potest, ita singula e Matthaeo et Luca hausta contexuit, ut omnia optime cohaereant.

[3] Die Alten geben einen anderen Grund dafür an: οὐ ζηλοτυπίᾳ τινὶ ὑπαγόμενος ὁ τῆς βροντῆς υἱὸς τοῦτο τῷ σωτῆρί φησιν, ἀλλὰ πάντας τοὺς ἐπικαλουμένους τὸ ὄνομα τοῦ Χριστοῦ καὶ ἀκολουθεῖν αὐτῷ βουλόμενος, καὶ ἓν εἶναι μετὰ τῶν αὐτοῦ μαθητῶν. Vict., Ambroſ. in Luc. (l. VII n. 24).

druck nicht, welcher auf ἐν τῷ ὀνόματι liegt, denn auf dieſes weist ja Jeſus in ſeiner Antwort V. 39. 41 hin. Deßhalb iſt es wahrſcheinlicher, daß Marcus zur Aufnahme dieſer Epiſode durch ἐπὶ τῷ ὀνόματι V. 37 veranlaßt worden iſt (J. Grimm S. 563). Daraus folgt aber nicht, daß dieſem: auf meinen Namen hin auch ἐν τῷ ὀνόματι angepaßt werden muß, das alſo nicht = auf Grund, in Kraft, durch Ausſprechen des Namens, ſondern mit Berufung auf den Namen Jeſu, als Jeſu Angehöriger zu erklären wäre (Fritzſche, Schegg), denn ganz abgeſehen davon, ob ἐν ὀνόματι eine „Bannformel" war oder nicht, ſprechen doch die Parallelen 1, 15; 3, 22 und der Umſtand, daß Johannes doch nur aus der Anwendung des Namens Jeſu Kenntniß von der Sache erhalten haben konnte, für die andere Auffaſſung. ἐν ὀνόματι muß deßhalb noch keine Formel ſein, beweist aber allerdings, daß beim Exorcismus der Name Jeſu ausgeſprochen wurde. Wenn Petrus Apg. 3, 6 zu dem Lahmen ſagt: ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ Ναζ. περιπάτει, ſo kann dieß nur von der im Namen Jeſu wirkſamen Kraft, nicht von der Sendung und Bevollmächtigung durch Jeſus erklärt werden. In der Apoſtelgeſchichte trifft freilich beides zuſammen, iſt aber nicht identiſch. Gegen dieſe Deutung ſpricht auch V. 39 nicht, denn ἐπὶ τῷ ὀνόματι kann keine Sendung oder Bevollmächtigung, ſondern nur eine auf Grund des Namens ausgeübte Thätigkeit bezeichnen. Der Exorciſt war kein Betrüger, ſondern hatte bona fide den Namen Jeſu angewandt. Der Erfolg und die Antwort Jeſu beweiſen, daß er wenigſtens nicht unwürdig war, wie ältere Erklärer mit Berufung auf die χαρίσματα (gratiae gratis datae), welche auch Unwürdige beſitzen können, häufig annehmen (Vict., Euthym., Theophyl.). Die Jünger verſtanden dieß nicht, weil ſie glaubten, nur wer wie ſie ſich in die Nachfolge des Herrn begeben und die Vollmacht böſe Geiſter auszutreiben erhalten habe, könne im Namen Jeſu handeln. Deßhalb ſuchten ſie dieſe Thätigkeit zu verhüten und zwar um ſo energiſcher, je öfter ſie ausgeübt wurde, worauf das Imperfect ἐκωλύομεν hinweist. — V. 39. Jeſus verbietet den Apoſteln, eine ſolche Thätigkeit zu verhindern, nicht weil er auch Unwürdige dulden wollte, wenn nur das Reich Gottes verbreitet würde (Theophyl.)[1], ſondern weil er vorausſetzte, daß derjenige, welcher ſeinen Namen zur Austreibung eines Teufels anrufe, keinesfalls feindſelig gegen ihn geſinnt ſei und alſo auch ſeiner Wirkſamkeit nicht ſchaden könne. Denn er befinde ſich in einer ſolchen ſittlichen Verfaſſung, daß er nicht ſchnell (ταχύ) ſo umſchlagen könne, ihn zu läſtern. Auch im geiſtig-ethiſchen Gebiete iſt der Umſchwung vom Guten zum Böſen ein vermittelter, allmählicher. Apg. 19, 13 ff. ſind die Verhältniſſe anders, da die Söhne des Skeuas zum hl. Apoſtel Paulus in Oppoſition ſtanden. ταχύ ſchnell, bald Matth. 5, 25; 28, 7. Joh. 11, 29. Deut. 9, 12. 16. Richt. 2, 17. Die Ueberſetzung „nicht leicht" (οὐ ῥᾳδίως Vict., non facile Janſ. j.) entſpricht dem Zuſammenhange nicht. Es iſt die Unwahrſcheinlichkeit eines ſchnellen Umſchlages, nicht die Unmöglichkeit eines ſolchen voraus-

[1] Auguſt. (ep. 187, 12, 36): nec movere nos debet, quod per quosdam ad hoc templum non pertinentes vel nondum pertinentes . . . aliquid virtutis operatur; sicut per illum qui in nomine Christi expellebat daemonia, cum Christum non sequeretur, quem permitti iussit propter multis utilem commendationem nominis sui.

geſetzt. Sonſt müßte es auch τάχα heißen. — V. 40.* Wer nicht wider uns iſt, iſt für uns, ſagt Jeſus von ſolchen Menſchen, weil in der wohlgemeinten Anwendung ſeines Namens bereits der Anfang einer Verbindung mit ihm gemacht iſt, welcher in der Fortentwicklung zu einer Vereinigung mit ihm führen kann. Dieſe Entwicklung würde aber gehemmt werden, wenn der Thätigkeit von Seiten der Jünger ein Hinderniß in den Weg gelegt würde. Daß dieſer Ausſpruch nicht mit Matth. 12, 30 im Widerſpruche ſteht, zeigt der beiderſeitige Zuſammenhang. Bei Matthäus handelt es ſich um den Vorwurf, daß Jeſus die Teufel durch Beelzebub austreibe. Wer aber einen ſolchen gegen Jeſus erhob, konnte nur gegen ihn ſein, und wer ihn ruhig anhörte und aufnahm, hatte ſich bereits gegen Jeſus entſchieden. Von einer Neutralität iſt keine Rede mehr. Dort iſt die Quelle der Worte die Bosheit, hier die bona fides[1]. — V. 41. Dieſer Ausſpruch ſteht bei Matthäus an einer anderen Stelle (10, 42) in beſſerem Zuſammenhange (Mald., a Lap., Fr. Luc., Schegg), der hier allerdings dadurch hergeſtellt werden kann, daß man an V. 37 anknüpft (Beda, Mald., Fr. Luc., Schegg)[2]. Dieß kann aber wegen des γάρ, das man doch nicht mit „um" (Schegg) überſetzen kann, nicht die Abſicht des Evangeliſten ſein, denn da er die Ausſendungsrede größtentheils ausgelaſſen hatte, konnte er den Satz anders anwenden. Er iſt aber auch nicht ein weiterer Grund (tertia ratio) für μὴ κωλύετε (Theophyl., Janſ. s. u. j., a Lap., Grot., Keil), denn auch V. 40 iſt nicht coordinirt zu οὐδεὶς γάρ, ſondern eine Begründung zu V. 40, indem Jeſus den Satz, daß wer auch nur in guter Abſicht ſeinen Namen anwende, nicht gegen ihn ſei, dadurch beweiſt, daß er die Verdienſtlichkeit des geringſten Dienſtes, den man den Seinigen erweiſt, hervorhebt. Damit iſt nicht geſagt, daß der Exorciſt, ob er nun als Gläubiger oder als Jude aufgefaßt werde, einen Lohn für ſeine Teufelaustreibung erhalte, ſondern daß er als Jeſu nicht feindlich, ihm vielmehr nützlich zu betrachten ſei. ἐν ὀνόματι ὅτι Χριστοῦ ἐστε = im Namen, daß ihr Chriſti ſeid verräth eine ſpätere Faſſung als bei Matthäus: εἰς ὄνομα μαθητοῦ. Gemeint iſt damit, daß die Dienſtleiſtung auf Grund der Zugehörigkeit zum meſſianiſchen Reiche dem Gläubigen erwieſen wird (Winer 48, a, 3, 362). εἶναί τινος heißt jemanden angehören[3]. Eine authentiſche Erklärung von ἐν (ἐπὶ) τῷ ὀνόματι (Schegg) wäre mit dieſer Bemerkung nur gegeben, wenn ἐν ὀνόματι immer gleich aufzufaſſen wäre, was aber diejenigen hier am wenigſten behaupten können, welche V. 41 an V. 37 anknüpfen. Zu dem dreimaligen γάρ vgl. 8, 36 f.

V. 42.** Jeſus wendet ſich von der Aufnahme der Kleinen V. 37 zu

---

* Ὑμῶν ὑπὲρ ὑμῶν (A D It. Vulg. Lachm.) iſt aus Lucas, ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ℵ B C Δ Tiſch., Trg.

[1] Euthym.: αὐτὸ γὰρ τοῦτο, τὸ μὴ ἀντιπίπτειν αὐτὸν ὑμῖν, βοήθεια ὑμῶν ἐστιν ſagt zu wenig.

[2] Aber nicht Janſ. j. u. a. Lap. (Schegg). Janſ.: ex quo relinquit a minori ad maius referendum: quanto magis ille non pudet mercedem, qui virtutes in nomine meo operatur, nomini meo quodammodo favens. Theophyl.

[3] Krüg. 47, 6. Buttm. 141. Win. 30, 5, 184.

** Nach μικρῶν iſt τούτων zu ergänzen (ℵ A B C* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) und

dem Aergernisse, welches denselben gegeben wird. Denn da V. 38 keine Verbindung vorhanden ist und hier mit καί fortgefahren wird, so knüpft man am besten an V. 37 an. Zu dieser Lehre über das Aergerniß s. Matth. 18, 6—9 S. 396 ff. Der Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden als zweite Begründung des μὴ κωλύετε (Weiß) steht die ausdrückliche Hervorhebung der Kindlein [1] entgegen, während vorher die Jünger als solche genannt sind. Der bloße Gegensatz zu V. 41 (Fritzsche) reicht doch auch nicht aus, um einen Zusammenhang zu begründen. Deßhalb ist aber auch ἕνα nicht auf den Exorcisten zu beziehen, von dem gar nicht gewiß ist, daß er zu den Gläubigen gehört hat. Das Aussprechen des Namens Jesu beweist den Anfänger im Glauben noch nicht. καλόν ἐστιν αὐτῷ ist nicht = טוֹב לוֹ (Scholten), denn καλόν ἐστιν c. Dat. pers. ist bei den Griechen häufig [2]. μᾶλλον ist Umschreibung des ungewöhnlichen Comparatives (Krüg. 49, 7, 4). Die meisten Exegeten ergänzen dazu: ἢ ἵνα σκανδαλίσῃ τῶν μικρῶν τούτων ἕνα (Luc. 17, 2) = als daß er eines dieser Kleinen ärgere. Allein da bei Marcus und Matthäus ὃς ἂν σκανδαλίσῃ vorausgeht, also das Aergerniß schon vorausgesetzt wird, so kann der Nachsatz nicht so lauten. Wenn man aber dafür ergänzt (Schegg): als wenn er am Leben bleibt und in die Hölle geworfen wird, weil er seine Sünde nicht büßte, so ist vorausgesetzt, daß er im Leben seine Sünde nicht büßen konnte und daß die Versenkung in's Meer als Buße anzusehen ist. Von beidem steht aber nichts da. Die Versenkung ist vielmehr eine Strafe, um die Welt vor dem Aergernißgebenden zu bewahren. Deßhalb hat Matthäus auch ein Wehe wegen der Aergernisse beigefügt. Der Nachsatz lautet also: als daß er lebe und weiteren Schaden durch Aergerniß anrichte (Fritzsche). ἐστίν und βέβληται werden dann allerdings im Sinne von „wäre" und „geworfen würde" genommen, obwohl dieß nicht nothwendig ist. Aber schon die Vulgata übersetzt: bonum est ei magis, si circumdaretur mola asinaria . . et in mare mitteretur und die Lateiner (Beda) folgen ihr. Jansen: melius esset, si mitteretur h. e. praestaret ei temporale illud malum pati quam malum aliquod in pusillum aliquem admittere, quia sc. pro scandalo suo graviores sit subiturus poenas. Bei dieser Erklärung des bonum est hat aber Jansen wohl an die grammatische Regel gedacht, nach welcher man im Lateinischen abweichend vom Deutschen den Indicativ für den Conjunctiv setzt bei dem, was hätte stattfinden können

---

εἰς ἐμέ nach πιστευόντων zu streichen (ℵ C* D Δ Tisch.), aus Matth. λίθος μυλικός (A) ist zu wenig bezeugt; μύλος ὀνικός ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.

[1] Victor verbindet beides: μικροὶ οὖν τῶν πιστευόντων εἰς αὐτόν, καὶ οἱ ἐπικαλούμενοι μὲν τὸ ὄνομα αὐτοῦ, μὴ μέντοι ἀκολουθοῦντες αὐτῷ, καὶ οἱ ποτήριον ψυχροῦ προσάγοντες καὶ μὴ ἄλλο τι τῶν μειζόνων, τούτους οὖν οὐ δεῖ σκανδαλίζειν, οὐδὲ ὑποσκελίζειν αὐτούς. Doch knüpft er an V. 41 an: εὐπαράδεκτον μειζόνως ποιῶν τὸν λόγον οὐκ ἀπὸ τῆς τιμῆς μόνον, ἀλλὰ καὶ ἀπὸ τῆς κολάσεως αὐτὸν συνίστησιν. Baur (Marc. S. 77) nimmt eine Composition aus Matthäus und Lucas an. Marcus habe zuerst nach Lucas die Kinder als diejenigen bezeichnet, welche auf der untersten Stufe des Reiches Gottes stehen, zu denen man sich daher ohne Demuth und Selbstverleugnung nicht herablassen könne. Dann gehe er mit μικροὶ πιστεύοντες zu Matthäus über, um die adäquate sittliche Beschaffenheit bei den Kindern hervorzuheben.

[2] Il. 9, 615. 21, 440. u. Att. bei Pass. 1, 1568, 1. Krüg. 48, 13, 8. Kühn. 579, 2.

und ſollen (Zumpt 8. A. § 519); nur würde man ein hiſtoriſches Tempus erwarten. Doch kann bei Comparativen das Präſens nach der Regel von: difficile est, longum est etc. erklärt werden. Auch im Griechiſchen iſt der Indicativ bei Dingen, welche nicht als eintretend bezeichnet werden ſollen, erlaubt, aber es pflegt dann im Nachſatze ἄν c. Opt. zu ſtehen (Krüg. 65, 5, 6), das mitunter auch fehlt. Demgemäß iſt dieſe Erklärung durchaus nicht ſo ungerechtfertigt. Sie harmonirt auch mit der des Chryſoſtomus[1], denn als ein Beſſerſein kann dieſe Strafe nur bezeichnet werden, wenn ſeiner noch ſchwerere Strafen warten. Die gewöhnliche Erklärung weicht nur dadurch ab, daß ſie das Eingetretenſein des Aergerniſſes zu wenig berückſichtigt. ὀνικός kommt nur hier und Matth. 18, 6 vor. Es iſt von ὄνος abzuleiten und dieſes als Bezeichnung des (oberen) Mühlſteins zu nehmen, kann aber doch mit Eſelsmühlſtein überſetzt werden, da wir ſonſt keine andere Bezeichnung haben und der ſchwerere Stein im Unterſchiede von der Handmühle hervorgehoben wird. Denn daß ὄνος für ſich nicht = oberer Mühlſtein genommen worden ſei (Schegg), iſt nicht richtig. Gerade die angeführte Stelle: Ariſt. probl. 35, 3: ὄνου λίθον ἀλοῦντος beweiſt es, denn ἀλοῦντος iſt nicht eine Näherbeſtimmung zu ὄνου, ſondern eine Ausſage über den Mühlſtein, welcher den anderen Stein reibt. Dieſer war aber der obere. Dasſelbe kommt auch im Lateiniſchen vor, wo zwar mola zunächſt Mühlſtein heißt, aber κατ' ἐξοχήν auch den oberen Mühlſtein (catillus, ὄνος) bezeichnet (Marquardt, Privatalterth. 2, 31). περίκειμαι herumliegen, weil er um den Hals gebunden wird. Das Bild, als ob der Kopf durch eine Oeffnung geſteckt ſei (Schegg), iſt nicht nothwendig. Das Perfect βέβληται veranſchaulicht die Lage, in welche der Aergernißgebende nach dieſer Procedur verſetzt iſt. — V. 43.* Zur Erklärung ſ. Matth. S. 190. 398. Marcus unterſcheidet ſich nur dadurch von Matthäus, daß er χείρ und πούς trennt und geſondert behandelt. Hand, Fuß und Auge ſind Matth. 5, 29 f. durch den Beiſatz δεξιός als koſtbare Güter angeführt. Aber ſchon Matth. 18, 8 iſt dieſer Zuſatz weggeblieben und dadurch der Gedanke an die Trennung vom Nothwendigſten in den Vordergrund geſtellt. Die Beziehung auf die Unterweiſung von der Demuth iſt etwas gezwungen. Denn nicht die Ueberhebung in Folge von Gaben und Vorzügen hat zu dieſer Weiterführung veranlaßt, ſondern das Aergernißgeben legte den Gedanken des Aergernißnehmens unmittelbar nahe. Zu πῦρ ἄσβεστον ſiehe Matth. 3, 12 S. 129 f. — V. 44 und 46 fehlen ℵ B C L Δ Min. Cop. Arm. Meyer, Tiſch., Weiß; Trg. [ ]. Dagegen ſtehen ſie A D Mjsc. It. Vulg. Syr. Go. Aeth. Aug. (de cons. 4, 7; de civ. Dei. 21, 9). Lachm., Fritzſche, Schegg vertheidigen ſie theils wegen des ſchönen Parallelismus, theils weil eine ſolche Wiederholung ganz dem ſemitiſchen Sprachgeiſte entſpreche und ihre Einſchaltung als dem griechiſchen Sprachgeiſte zuwider viel ſchwerer zu erklären ſei (Schegg). Dieß iſt wohl richtig, aber auffallend bleibt es doch, daß die Weglaſſung an erſter und zweiter Stelle, ſtatt, wie

[1] Δεικνὺς ὅτι ἕτερον τούτου χαλεπώτερον ἀναμένει κακόν.

* Σκανδαλίζῃ (A C D Lachm., Trg.) iſt wahrſcheinlich Conformation nach V. 45. 47. σκανδαλίσῃ (ℵ B L Δ Tiſch.) iſt nicht nach V. 42 conformirt, denn V. 43. 45. 47 ſind parallel. καλόν σοί ἐστι (A) iſt aus Matthäus; ἐστίν σε ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

man erwarten sollte, an zweiter und dritter stattfand. Die Ergänzung erklärt sich doch aus der großen Feierlichkeit, welche die Rede dadurch erhielt. Um den griechischen Geschmack haben sich viele Abschreiber des N. T. wenig bekümmert. Die Uebersetzungen beweisen, wie sehr die Wiederholungen dem Geschmacke der Christen zugesagt haben. Dieß zeigt auch der Zusatz εἰς τὸ πῦρ ἄσβεστον. V. 45, der A D Mjsc. und mit einigen Aenderungen in den meisten Uebersetzungen aufgenommen ist, während er ℵ B C L Δ Min. Cop. Syr. Arm. Pers. fehlt. Ist dieß mechanisch hineingekommen (Schegg), so ist darin kein Beweis für die Echtheit von V. 44. 46 zu finden, sondern eher dagegen, denn es beweist wie Interpolationen und Auslassungen gemacht wurden. Sie sind nur erklärlich nach einem vorangehenden echten Texte. Da aber die ältesten und besten Codices V. 44. 46 weglassen, so sind dieselben mindestens sehr verdächtig. Ebenso ist V. 47 τοῦ πυρός (A C) Glosse. — V. 48. Die Vorstellung der sinnlichen Höllenstrafen unter dem Bilde des Brennens im Feuer und des Verzehrtwerdens von Würmern findet sich zuerst Jes. 66, 24, wonach die Leiber der Sünder außerhalb des messianischen Jerusalems von dem nie erlöschenden Feuer und dem nimmer sterbenden Wurme gequält werden sollen. Dasselbe Bild findet sich dann Sir. 7, 19 und Jud. 16, 17 und scheint bei den Juden schnell allgemein beliebt worden zu sein. Im N. T. ist das Bild vom Wurme nur hier gebraucht, das vom Feuer aber häufig. Die Vorstellung, daß Würmer sich in der Hölle befinden, um an den Leibern der Verdammten zu fressen, ohne dieselben zu verzehren, tritt überhaupt mehr in den Hintergrund, ohne daß sie ganz aufgegeben wurde. Sie kommt noch in den Sibyllinen (2, 291 ff.) vor (Langen, das Judenthum in Pal. zur Zeit Christi. 1866 S. 512 f.). Indem sich Jesus dieser jüdischen Anschauung im Ausdrucke anschloß, wollte er die ewig dauernden schmerzlichen Höllenstrafen charakterisiren, ohne daß er über das Wesen der Würmer oder des Feuers etwas bestimmte. Sinnlich genommen würden sich beide vielmehr ausschließen. Aber so viel ist jedenfalls festzuhalten, daß wirkliche Schmerzen, und nicht bloß Gewissensbisse[1] gemeint sind. —

---

[1] Victor: τὴν δὲ προφητικὴν ἐπιφέρει ῥῆσιν ἀπὸ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, πάσης δὲ τιμωρίας τὸ χείριστον τοῦτο εἶναι ἄν, λέγω δὴ τὸ ἀτελεύτητον ἔχειν ἐν ἑαυτοῖς τῶν ἑαυτῶν σκώληκα. οὕτω δὲ ὀνομάζει τὴν συνειδησιν δίκην σκώληκος κατεσθίουσαν τῶν ἑαυτοῖς οὐκ ἀγαθὴν συνειδότων τὴν ψυχὴν ἐν τῷ μετανοεῖν . . . οὐ γὰρ δήπου περὶ αἰσθητοῦ σκώληκος, καὶ αὐτοῦ ὡς μέλλοντος γενήσεσθαι ταῦτα εἴρηται. Ebenso erklärt er das Feuer: ἄσβεστον = αἰώνιον, τοῦτ' ἐστι τὸ κριτήριον τῆς οἰκείας αὐτῶν συνειδήσεως, δ δίκην σκώληκος ἀτελευτήτου ἐν αὐτοῖς, ἀνελεῖ τε καὶ καταφλέξει αὐτούς, πῦρ πηγάζον ἐν αὐτοῖς. Ebenso Theophyl., Erasm.; Euthym. bezeichnet diese Erklärung als diejenige einiger (τινῶν). Beda: in verme putredinem gehennae, sicut in igne ardorem designat, sive vermis dicit aeram scelerum poenitudinem, quae nunquam in tormentis conscientiam afflictorum mordere cessabit: ut ignis sit poena extrinsecus saeviens, vermis dolor interius accusans. Pseudo-Hier., Jans. s.: per vermem significatur conscientiae remorsus . . . per ignem sensibilis poena in corpore. Malb. sagt über den Wurm: metaphorice intellegendum esse pro damnatorum cruciatu nemini dubium est, aber supplicium ignis vere dictum est. Nur C. a Lap. spricht sich unbedingt für wirkliche Würmer aus: proprie dictos vermes, qui inferno erunt horribiles, foedissimi, mordacissimi et aeterni; sicut naturaliter salamandra et pyraustae vivunt in igne. Die Berufung auf die bildlich gehaltenen alttestamentlichen Stellen ist nicht stichhaltig, die Folgerung

V. 49* iſt eine crux interpretum. Wir können die zahlreichen Erklärungen in ſolche eintheilen, welche erſtens V. 49 unmittelbar mit V. 48 verbinden und a. das gleiche Subject in beiden Hälften annehmen oder b. die zweite Hälfte anders beziehen, oder zweitens mit dem ganzen Abſchnitte V. 43—48 vereinigen und für beide Theile das gleiche Subject fordern, um von jenen zu ſchweigen, welche jeden Zuſammenhang leugnen oder gar V. 49. 50 auf V. 34—42 beziehen (vgl. Fritzſche S. 405 ff.). Zu 1 a gehören viele alte und einige neuere Exegeten (Mald., Janſ., Fr. Luc., a Lap. u. a. Patrizzi; Lightf., Wolf, Bretſchneider, Ewald). Sie erklären καί = ſowie und das Feuer von dem Höllenfeuer, das = Salz iſt „ut sit instar salis corporibus impiorum, eos semper et cruciando et integros conservando: omnis enim sc. qui mittitur in gehennam, igne salietur, i. e., igne quasi sale condietur, crucietur semper, ut incorruptus maneat (Janſ.). Die unter 1 b nehmen beide Sätze coordinirt und beziehen den erſten auf die Verdammten, den andern auf die Seligen. Grotius, Hammond, Clericus vergleichen die Gottloſen mit Brandopfern, die Frommen mit Speiſeopfern, was freilich archäologiſch unrichtig iſt, da ſonſt die Brandopfer Gott nicht wohlgefällig ſein könnten. Dieſe Anſicht iſt auch von Janſen erwähnt, von andern mit Modificationen angenommen (Roſenmüller, Storr)[1] und zum Theil von Bisping reproducirt: Opfer des Wohlgefallens oder der Strafgerechtigkeit mit Bezug auf V. 43—48. Schegg: „Jeder wird mit Feuer geſalzen und jedes Opfer mit Salz geſalzen werden", ähnlich wie: der Böſe wird in der Hölle beſtraft und der Gute im Himmel belohnt. Das Salz habe bei den Opfern nicht ſeine Bedeutung als Würze, ſondern deute an, daß die Opfergabe nicht zerſtört, nicht aufgelöst, vernichtet werde, während das Feuer die Zerſtörung und Auflöſung bewirke. Bei den Verdammten ſeien nun beide Wirkungen verbunden. Sie werden vom Feuer nicht verzehrt, weil ſie mit Feuer geſalzen werden. Indem das Feuer der Hölle in ſich die Natur des Feuers und die Wirkung des Salzes vereinigt, könne man von einer ewigen Qual der Verdammten reden. Bei den Frommen aber falle das Feuer weg, das Salz bleibe, ſie werden erhalten ohne Qual. Allein hiegegen iſt abgeſehen

aus dem wirklichen Feuer beweist zu viel. Warum muß denn das Feuer ein natürliches ſein? Vgl. hiezu Matth. S. 500 f. Von den neueren katholiſchen Erklärern ſchließt ſich Reiſchl an Beda (Hier.) an, Bisping und Schegg begnügen ſich richtig mit der Erklärung, daß die äußerſt ſchmerzlichen und ewigen Höllenqualen bezeichnet ſind. Was Fritzſche ſagt: nihil igitur dubitamus, quin corrodentes vermiculi et urens flamma homines nefarios manere apud inferos h. l. dicantur sine ulla figura iſt Vermuthung. Ich bemerke nur noch, daß der hl. Thomas den Wurm von den Gewiſſensbiſſen (Summ. III. Suppl. quaest. 97 art. 2) und das Feuer von einem körperlichen Feuer (art. 5) erklärt, ohne über die Beſchaffenheit derſelben vor der Auferſtehung zu entſcheiden.

* Der zweite Theil καὶ π.... ἁλισθήσεται iſt ℵ B L Δ Mln. Cop. Arm. Tiſch. (Trg. [ ]) wohl wegen der Schwierigkeit oder per homolot. ausgefallen. Lev. 2, 13 lag für die Gloſſatoren zu fern.

[1] Sepp, Jeruſalem. 1863, 1 S. 649 legt dem Abſchnitte 9, 41 f. das Bild des todten Meeres zu Grunde. Dieſer Salzſee ſei eben ein Bild der Hölle. Das Waſſer gleiche der grabirten Sole und das Salz ſei ungemein bitter. Hiemit hänge der Ausdruck zuſammen „mit Feuer ſalzen". Er folgt aber der Tiſchendorf'ſchen Lesart und läßt Jeſus dieſe Worte „in ſeiner Verbannung jenſeits des Jordan oder an den Ufern des Todtenſees" ſprechen.

on der ganz auffallenden Beziehung beider Satztheile auf verſchiedene Kate-
orien, ſchon die Bedeutung des Salzes bei den Opfern geltend zu machen.
Das Salz des Bundes, das keinem Speiſeopfer fehlen durfte (Lev. 2, 13)
nd wahrſcheinlich auch bei allen animaliſchen Opfern angewandt wurde
Ezech. 43, 24. Joſ. Antt. 3, 9, 1. Phil. de sacrif. opp. 2, 255), hatte,
ie ſchon der Ausdruck „Salz des Bundes" andeutet, den Zweck, auf die
on Gott ausgehende, auf dem Bunde mit Iſrael baſirende Kraft hinzuweiſen,
elche der Gabe die rechte Würze verleiht und die Freundſchaft zwiſchen den
Opfernden und Gott zu einer dauernden macht (Scholz, Alterth. 2 S. 196.
. S. 181. Grimm S. 565)[1]. Dieſen Fehler ſucht Grimm (S. 564) zu
ermeiden, indem er in ἁλισθήσεται die dem Feuer mit dem Salze gemein-
ame Wirkung hervorhebt, daß es „unreine" Beſtandtheile aus der läuterungs-
edürftigen Maſſe ausſcheidet, wie mit ätzender Kraft an ſich zieht. Daher
uch umgekehrt Plin. (h. n. 31) ſage: salis natura est per se ignea. Aber
r muß im zweiten Theile das Salz nach ſeiner Leben und Unverweslichkeit
rtheilenden Wirkung in's Auge faſſen, als Symbol poſitiver Heiligung, wo-
urch die Harmonie mit dem erſten Theile verloren geht. Deßhalb bleibt
ur zweitens, die Erklärung von den Frommen übrig, wonach im Gegenſatz zu
en V. 48 genannten Verdammten diejenigen zu verſtehen ſind, welche durch
as Feuer des Leidens und Opfers geläutert und durch das Salz des Glaubens
nd der Liebe geſalzen, d. h. vor Gott genehm gemacht und mit Gott ver-
unden ſind. So von den Alten die Meiſten (Janſ. j.: plerique, obwohl
r dieſe connexio valde remota et obscura nennt)[2], von den Neueren
Fritzſche, Reiſchl, Weiß[3]. Damit wird der Grund angegeben, warum lieber
Hand und Fuß abzuſchneiden ſind, als daß ſie zum Aergerniß gereichen, denn
ohne Opfer gibt es keine Belohnung[4]. Wer ein wahrer Jünger Jeſu ſein
ill, muß ſich mit dem vor Fäulniß bewahrenden und kräftigenden Salz beſtreuen
nd von dem reinigenden und erleuchtenden Feuer durchdringen laſſen (Matth.
, 13). Doch iſt die Beziehung auf die Jünger allein (Keil)[5] gegen den
Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden. Unſer Vers bildet dazu nur den
Uebergang; denn V. 50* kommt allerdings der Jüngerberuf zur Sprache.

---

[1] Die Deutung Meyers, daß durch das Feuer an jedem der Verdammten die immer-
währende Geltung des göttlichen Bundes dargeſtellt werde, und an jedem opfergleichen
Frommen dieß durch Mittheilung höherer Weisheit geſchehe, iſt nicht nur zu künſtlich,
ondern geht ohne Berechtigung ganz vom Wortlaute ab.

[2] Victor: τὸ ἔργον ἑκάστου ἐνταῦθα μὲν ἁλίζεται, ἐκεῖσε δὲ πυρὶ ἁλισθήσεται (τὸ
πῦρ δοκιμάσει) nach 1 Kor. 3, 13. Euthym.. Theophyl., Beda, Pſeudo-Hier., Janſ. s.

[3] Auch Beck, Paſtorallehren des Neuen Teſtamentes. Her. von Riggenbach. 1880.
S. 136 f.

[4] Janſ. s.: primus autem sensus omnium maxime videtur conveniens, secun-
lum quem notandum quam apte Dominus, postquam mentionem fecit vermis et
gnis impiorum hic subiungat de igne et sale, quibus saliendi sunt qui gehennam
ffugere volunt. Igne enim tribulationis praeservatur quis ab igne inextinguibili
t sale praeservatur quis a vermibus.

[5] Auch Grimm im zweiten Theile. Sie erſcheinen als das gottgefällige Opfer, als
ie echten Nachfolger ihres Meiſters, welcher durch das nämliche Salz, die völlige Selbſt-
ntäußerung, geſalzen und das erſte gottgefällige Opfer wird.

* Tiſch. lieſt τὸ ἅλα nach ℵ* L Δ, eine nur von einigen Grammatikern erwähnte

Die Jünger sind ja das Salz, durch welches die Gläubigen gesalzen werden sollen. Wird dieses unbrauchbar, womit würden sie Gott angenehm dargestellt werden? ἀρτύω = herrichten (Theoph. de odor. 51: ἠρτυμένος οἶνος), vom Salze: würzen, so daß es wieder seine Salzkraft erhält (Kol. 4, 6). Die Verneinung der Frage ist vorausgesetzt. Daraus ist allerdings zu schließen (Weiß), daß das Salz eben das specifische Würzungsmittel ist und alle Deutungen auf die Vernunft (de W.), die Besonnenheit (Ew.), die Weisheit (Beda, Fritzsche, Meyer, Reischl), den Glauben (Euthym.: πίστις ἡ ἀγάπη; Klost.), die innere Reinigung und Läuterung (Bleek) oder gar die Bußpredigt (Volkm.) willkürlich sind. ἄναλος = ungesalzen, taub, nur hier im N. T., aber bei späteren Griechen. Weil so viel von der Würzung durch die Apostel abhängt, so fordert Jesus seine Jünger auf, Salz in sich zu haben, d. h. die Salzkraft zu conserviren. ἐν ἑαυτοῖς steht dem ἐν ἀλλήλοις correlat. Zuerst haben die Jünger dafür zu sorgen, daß sie die nöthigen Eigenschaften für ihren Beruf haben, dann können sie erst recht auf andere wirken und dabei sollen sie den Frieden untereinander wahren, der durch Rangstreitigkeiten getrübt werden könnte. εἰρηνεύετε kann nicht in Beziehung zum Salz gebracht werden, so lange man dieses von den Aposteln erklärt, sondern ist vielmehr als Schluß des ganzen Abschnittes über den Rangstreit zu betrachten. Die Jünger sollen allen Streit unter sich ruhen lassen und dafür sorgen, daß sie das nöthige Salz zur Ausübung ihres Berufes haben. Zwischen außen und innen Stehenden[1] ist dabei gar nicht zu unterscheiden.

Zweiter Theil.

Die Reise nach Jerusalem; Tod und Auferstehung.

c. 10 — 16.

Sachlich ist wie bei Matthäus der Anfang eines neuen Abschnittes mit unserem Kapitel (de W., Bleek, Meyer) nicht gerechtfertigt, da das Folgende mit dem Vorhergehenden in gutem Zusammenhange steht. Der Jüngerunterricht wird fortgesetzt bis 10, 45, wenn auch einzelne Punkte mehr zufällig von außen angeregt worden zu sein scheinen. Aber doch ist mit der Bemerkung

---

Form (γάλα). An dritter Stelle ist ἅλα für ἅλας zu lesen nach ℵ* A* B D L Δ Lachm., Tisch. Trg., Accus. von ἅλς.

[1] „Nach Außen Krieg, nach Innen Friede! sei eure Parole.“ Schegg. Nach Hilgenfeld (Einl. S. 519) lehrt der Schluß, daß diese Erzählung auf ein huldsames Verhältniß des urapostolischen Christenthums zu dem paulinischen hinzielt. „Ein friedliches Verhältniß der beiden ursprünglichen Richtungen des Christenthums ist, wie von paulinischer Seite der sog. erste Brief des römischen Clemens (93—96) lehrt, eben in Rom zuerst eingetreten, wo der Brief des Paulus nachhaltig gewirkt hat, und die beiden Apostel Petrus und Paulus ihre früheren Zwistigkeiten durch gemeinsamen Märtyrertod beschlossen haben.“

über die Reise ein Markstein für die Wirksamkeit Jesu gesetzt und auch das Gebiet, auf welchem sich die Unterweisungen von jetzt an bewegen, ist ziemlich von dem bisherigen verschieden. Bisher hatte der Evangelist nicht nur die Entwicklung der messianischen Thätigkeit bis zu dem entscheidenden Wendepunkt, mit welchem das Leiden des Menschensohnes beginnen mußte, dargestellt, sondern auch nachgewiesen, daß die Jünger im Glauben an den Sohn Gottes und den leidenden Menschensohn so weit vorgeschritten waren, daß ein bleibendes Irrwerden an der Person des Messias nicht mehr zu befürchten war. Nun, da dieser Unterricht abgeschlossen ist, kann Jesus die Reise zum Kreuz und Tod beginnen. Unterwegs aber will er die Jünger noch über einzelne Verhältnisse unterrichten, die für sie und das Reich Gottes nach seinem Tode von großer Bedeutung sein mußten. Er konnte aber dieselben nicht mit gleicher Ausführlichkeit behandeln wie Matthäus, weil er geflissentlich die inneren Fragen des Apostelcollegiums und der neuen Kirche nur andeuten wollte und mußte. Andererseits hatte er alles das zu vermeiden, was Matthäus zu seinem antijüdischen Zwecke[1] aufgenommen hatte (Matth. 20, 1 ff. 21, 28 ff., 22, 1 ff., 25, 1 ff., c. 23 und 25, 31—46). Daß er aber im Uebrigen mit Matthäus weit mehr übereinstimmt als mit Lucas, müssen auch die Vertreter der Griesbach'schen Hypothese (Saunier, Schwarz u. a.) offen gestehen.

Die Ehescheidungsfrage kann nicht mit V. 13—16 unter der Rubrik: über die Werthschätzung von Weib und Kind (Weiß) zusammengefaßt werden, denn gerade Marcus hat durch die Gleichstellung beider Geschlechter gezeigt, daß er die wichtige sociale Institution der Ehe vom römischen Standpunkte aus darstellen will, wodurch nicht das einzelne Geschlecht, sondern die Heiligkeit der Ehe gewahrt wird. Die Erzählung von den Kindern kann zwar angereiht sein, um das über die Ehe Gesagte zu bekräftigen, dennoch ist aber das Vorbild der Kinder für die Jünger die Hauptsache. Die Erzählung vom reichen Jünglinge (10, 17—27) belehrt über eine andere wichtige sociale Frage, über den Besitz der irdischen Güter. Die Verheißungen für die frei-

[1] Ein freundlicher Recensent (Katholik, 1880, 7 S. 107 ff.) sucht dem gegenüber die neuerdings aufgebrachte Adresse an Juden zu vertheidigen, gibt aber zu, daß sie an Judenchristen, diese vielleicht in der Mehrzahl, auszudehnen sei. Die Predigt des Petrus (Apg. 3, 17 ff.) falle in eine frühere Zeit und sei für ein langes Evangelium nicht maßgebend, das Aergerniß der Juden am Kreuze habe doch einmal gesagt werden müssen, um überwunden zu werden, und die Berufung auf den Auftrag des Herrn, das Evangelium zu predigen, habe das ganze N. T. gegen sich. Letzteres ist aber eine petitio, da zuvor bewiesen werden müßte, daß die Schriften zum Zwecke der Glaubensverbreitung geschrieben worden seien. Bei den Briefen ist dieß durch ihren Inhalt widerlegt. Sie sind an Gläubige gerichtet. Deßhalb könnte schon die Analogie für die Evangelien geltend gemacht werden. Aber auch sie setzen die Kenntniß des Christenthums voraus und sind für bestimmte Gemeinden unter besonderen Verhältnissen geschrieben worden. Sonst würde sich ihre Unvollständigkeit gar nicht erklären lassen. In Betreff des ersten Punktes weise ich auf die ganze Lehrthätigkeit des Apostels Paulus hin, der den Juden ein Jude werden wollte, um sie zu gewinnen und noch bei der Ankunft in Rom die bekannte Anrede an die Juden hielt (Apg. 28, 17 ff.). Das Aergerniß des Kreuzes blieb, aber wurde durch die Form gemildert. Im Matthäusevangelium ist das Gegentheil der Fall und zwar schon 8, 11. 12, ja in der Vorgeschichte.

willige Armuth (10, 28—31) bilden eine Ergänzung dazu. Die Wiederholung der Leidensweisſagung (10, 32—34) und die Zurückweiſung der Bitte der Zebedäiden (10, 35—40) zeigen die Nothwendigkeit der Entſagung für die Jünger. Nothwendigerweiſe müſſen ſich dieſe Dinge mit früheren Ermahnungen über Herrſchen und Dienen berühren, aber es iſt an ſich wahrſcheinlich, daß die Jünger öfters in dieſen Fehler fielen und namentlich auf der Reiſe nach Jeruſalem noch einmal von ſolchen Hoffnungen erfüllt wurden. Daher auch die allgemeine Belehrung über die Jüngerpflicht V. 41—45. Daran ſchließt ſich 10, 48—13, 37 die Blindenheilung in Jericho, der Einzug in Jeruſalem und die Thätigkeit Jeſu daſelbſt, die größtentheils aus Matthäus bekannt iſt. In der Geſchichte des letzten Aufenthaltes Jeſu in Jeruſalem ſtimmt Marcus faſt ganz mit Matthäus überein, nur fehlen außer den ſchon genannten Reden und Parabeln die für Matthäus charakteriſtiſchen Notizen über den Verräther, die Frau des Pilatus und Pilatus ſelbſt. So wenig aber dieſe bei Matthäus als Zuſätze zu betrachten ſind, da ſie ganz zu dem Zwecke der Leidensgeſchichte des Matthäus paſſen, ebenſo wenig iſt aus dem Fehlen derſelben bei Marcus und dem einfachen, farbloſen Erzählungscharakter zu ſchließen, daß Marcus das Vorbild des Matthäus ſei, wie die Vertreter der Marcushypotheſe allgemein annehmen. Denn dieß hängt mit dem unerweislichen Grundſatze zuſammen, daß die einfachere Darſtellung auch die urſprüngliche ſei. Wenn bei Marcus auch in dieſem Theile ſeines Evangeliums die Jünger einen bedeutenden Raum einnehmen, ſo iſt es dieſelbe Eigenthümlichkeit wie im ganzen Evangelium, dem eine gewiſſe Selbſtändigkeit nirgends abzuſprechen iſt.

I. Jeſus in Peräa.

10, 1—45.

Zur Zeit Chriſti war Galiläa mit Peräa unter einem Fürſten vereinigt, der aber (vgl. Luc. 3, 1) nur den Titel von Galiläa führte. Dadurch war auch ein regerer Verkehr der Juden mit den Bewohnern des jenſeitigen Ufers angebahnt und konnte bei der Wallfahrt nach Jeruſalem der Weg über Peräa eingeſchlagen werden, wenn man Samarien vermeiden wollte. Ob übrigens Jeſus Samarien ganz gemieden hat, läßt ſich aus ὅρια τῆς Ἰουδαίας nicht einmal ſicher beweiſen, da zur Zeit des Herodes Antipas auch Samarien darunter inbegriffen ſein konnte. Matthäus hatte bereits die Ereigniſſe auf der Reiſe jenſeits des Jordan berichtet. Marcus folgt ihm hierin, nur läßt er die Parabel vom Weinberge (20, 1—16) aus und modificirt die Erzählungen etwas, indem er namentlich die Beziehung auf die Jünger noch mehr hervortreten läßt[1].

[1] Grimm S. 573 nimmt an, daß Marcus zur Motivirung des Leidens die Motivirung des Glaubens vorausſchicke und gerade unſer erſtes Glied habe die Aufgabe, zu zeigen, daß der Menſchenſohn ſeinen Auserwählten nicht umſonſt vertraue. In der Eheſrage werden die Jünger im Hauſe beſonders belehrt, bei den Kleinen werden ſie zurechtgewieſen, die Verhandlung mit dem reichen Jüngling zeigt ſie in einer Verzagtheit. Da

§ 39.

Von der Ehescheidung und Kinderliebe.

10, 1—16 (Matth. 19, 1—15. Luc. 18, 15—17).

Während bei Matthäus die Ehescheidungsfrage nicht bloß im Sinne der Heiligkeit und Unauflöslichkeit der Ehe beantwortet, sondern zu einem Lobpreis der Virginität benützt wird, fällt bei Marcus diese „Krone des Ganzen" (Ewald) weg und wird die Unauflöslichkeit vom griechisch-römischen Standpunkte aus generalisirt. Denn für die Gleichstellung beider Geschlechter mit Grotius, Ew. u. a.[1] die Geschichte der Herodias verantwortlich zu machen, ist unthunlich, da in derselben nicht eine Duldung, sondern eine Uebertretung des mosaischen Gesetzes vorlag. Erhellt hieraus eine Rücksichtnahme auf römische Verhältnisse, so wird man auch annehmen dürfen, daß die ganze Erzählung eine solche Beziehung gestatte. Wenn Dionysius von Halicarnaß (Antt. 2 p. 59) rühmend hervorhebt, daß Rom 520 Jahre bestanden habe, bis die erste Ehescheidung vorgekommen, so ergibt sich daraus, daß selbst in den Zeiten, in welchen eine laxe Praxis eingerissen war[2], bessere Geister mit Wehmuth auf die alten Zeiten zurückblickten. Die Kaiser bestrebten sich auch, dem Uebel Einhalt zu thun. Daher konnte es dem Christenthum bei ernstlich nach Besserung strebenden Gläubigen nur zur Empfehlung gereichen, daß sich der Stifter desselben principiell auf den Standpunkt der Unauflöslichkeit des Ehebandes stellte. Zeigt ja doch auch der große Erfolg, den die orientalischen Kulte sammt dem Judenthume in Rom erzielten, wie stark das Bedürfniß auch der entarteten Gesellschaft der Welthauptstadt war, in einer festen religiösen Verbindung für das geängstigte Gewissen wieder Ruhe zu finden.

V. 1.* Καὶ ἐκεῖθεν weist auf 9, 33 zurück. ἀναστάς kann zwar auf 9, 35 bezogen werden, ist aber wahrscheinlich einfacher Hebraismus = aufbrechen (7, 24. Luc. 1, 39. 15, 18. Winer 65, 4, 565). καί vor πέραν ist nicht epexegetisch = und zwar zu nehmen (Ew., Meyer, Volkm., Sevin), sondern nach ähnlichen Verbindungen (3, 8. Matth. 4, 25) wörtlich zu erklären, ohne daß angenommen werden muß, Marcus lege diesem Situationswechsel keine pragmatische Bedeutung bei. Denn es handelt sich doch nicht bloß um eine Reise in den Südosten, wie vorher in den Nordwesten und

---

sehe sie Jesus an und spreche: „bei Menschen ist es unmöglich, aber nicht bei Gott". Daher die Antwort: „Sieh, wir haben alles verlassen und sind dir nachgefolgt." Das „Salz" habe damit seine Wirkung gethan. Auf diesen Glauben könne der Heiland bauen.

[1] Die Berufung auf das ursprünglich von Gott geordnete Verhältniß der beiden Geschlechter, welchem zufolge Mann und Frau gleichsam Eine Persönlichkeit bilden (Baur, Zeitschr. für wissensch. Theol. 1859 S. 374 ff.) bildet allerdings die natürliche Grundlage, ist aber auch bei Matthäus vorhanden. Nach jüdischem Rechte konnte sich eine Frau nicht vom Manne scheiden (Jos. Antt. 15, 7, 10).

[2] Tacit. Ann. 11, 27. 12, 8. 9. Sen. de ben. 3, 16. Mart. 6, 7. Vgl. Bender, Rom und römisches Leben im Alterthum. Tübingen 1879 S. 289.

* Statt κἀκεῖθεν (A) lies καὶ ἐκεῖθεν. διὰ τοῦ πέραν (A Rec.) und πέραν ohne διὰ τοῦ (C^3 D Δ It. Vulg. Syr. Go. Arm. Aeth.) ist Correctur für καὶ πέραν (ℵ B C^* L Lachm., Tisch., Trg.).

Nordosten, sondern nach 10, 32 wurde damit der Weg nach Jerusalem angetreten. Eine Rückkehr nach Galiläa wird nirgends mehr angedeutet. Aus V. 46 geht hervor, wie das εἰς ὅρια τῆς Ἰουδαίας zu verstehen sei und wenn Peräa erst an zweiter Stelle genannt ist, so beweist dieß nicht, daß Jesus erst nachher durch Peräa kam, sondern Judäa ist als Ziel der Reise, Peräa als Weg zu diesem Ziele bezeichnet. An letzteren knüpfen sich die unmittelbar folgenden Ereignisse. Zwar pflegt bei verschiedenem Genus der Artikel wiederholt zu werden (Buttm. 88), aber er fehlt in den genannten Parallelen gleichfalls und man kann zu πέραν auch γῆ ergänzen. συμπορεύεσθαι πρός τινα = bei einem zusammenkommen (Job 1, 4. Pass. 2, 1643, 2). πάλιν vgl. 9, 14 ff. — V. 2.* Vgl. Matth. S. 407. Auch hier muß ich (gegen Bleek, Holtzm., Weiß u. a.) dabei bleiben, daß Matthäus die ursprüngliche Form hat, weil sie den jüdischen Verhältnissen am besten entspricht[1]. Da aber Marcus gerade die Pointe des Matthäus — κατὰ πᾶσαν αἰτίαν — mit Rücksicht auf seine den jüdischen Parteistreitigkeiten fernstehenden Leser weglassen mußte, so erhält bei ihm das πειράζοντες αὐτόν freilich einen allgemeineren Charakter, als ob die Pharisäer den Herrn zu einem Ausspruche gegen das mosaische Scheidungsrecht veranlassen wollen (Weiß), aber daraus erhellt, daß die Frage ursprünglich nicht so gelautet haben kann. Denn Moses hat kein Scheidungsrecht geschaffen, sondern nur eine bestehende Gewohnheit acceptirt und auch diese noch dahin modificirt, daß er die Scheidung nur wegen eines bestimmten Grundes zuließ und die Ausstellung eines Scheidebriefes verlangte. Die Pharisäer konnten also gar nicht so allgemein nach der Auflösung, sondern nur nach den Gründen fragen, unter welchen die Auflösung gestattet sei. Dadurch erscheint die Frage bei Matthäus allerdings etwas künstlicher, was aber für die jüdischen Rabbinen ganz angemessen ist. — V. 3. Durch die Weglassung des κατὰ πᾶσαν αἰτίαν wurde auch der weitere Gang modificirt. Denn indem die Pharisäer fragen, ob es erlaubt sei, aus jeder Ursache die Frau zu entlassen, setzen sie voraus, daß es Ursachen dafür gibt, also eine Auflösung zugestanden ist. Dieser Voraussetzung gegenüber verweist nun Jesus bei Matthäus auf die göttliche Institution der Unauflöslichkeit der Ehe,

---

* Der Artikel vor Φαρισαῖοι (ℵ C Tisch.) ist nach dem gewöhnlichen Gebrauch ergänzt. Der Aor. ἐπηρώτησαν (A) ist wie oft in der Rec. an die Stelle des Imperfects gesetzt worden.

[1] Umgekehrt betrachtet Holtzmann (Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 373 ff.) die Clausel Matth. 5, 32; 19, 9 als den ersten Versuch, die ideale Forderung den Bedingungen der realen Wirklichkeit, hier zunächst mit Bezug auf die Praxis der judenchristlichen Gemeinden und im Anschluß an die Gesetzesstelle, anzupassen. Ich bestreite nicht, daß die Argumentation bei Marcus auf Grund der Schöpfung präciser ist und das Fehlen der Ausnahme in der Bergpredigt dem idealen Standpunkte derselben besser entspräche, aber da es sich bei der Ehefrage um einen vielbestrittenen Gegenstand handelte, so mußte Jesus vor den Juden doch irgendwie dazu Stellung nehmen. Diese ist im Matthäusevangelium dargelegt. Ein Widerspruch mit den klaren Aussprüchen des Marcus und Lucas und Paulus entsteht bloß, wenn man die Stellen von einer wirklichen Auflösung der Ehe erklärt. Auf diesen Punkt hat H. auch zu wenig reflectirt, wenn er von den „Ehescheidungsgründen" bei den Kirchenvätern spricht. Mit der Restriction auf die Scheidung von Tisch und Bett kann zugegeben werden, daß die Gründe nicht für immer codificirt werden können.

um die Voraussetzung als nichtig zu erweisen. Weil aber damit das Deuteronomium im Widerspruche zu stehen schien, so erklärt sich der Einwand der Pharisäer. Bei der allgemeinen Frage im Marcusevangelium macht sich aber die Sache anders. Jesus mußte die Fragenden zuerst auf das Gesetz aufmerksam machen, durch welches sie überhaupt zu einer solchen Frage kommen konnten, um dann erst den principiellen Punkt zu entscheiden. Der allgemeinen Frage der Pharisäer gegenüber verstand es sich von selbst, daß Jesus wieder allgemein nach dem Gebote Mosis fragte, ohne daß daraus geschlossen werden muß, er habe damit bereits auf andere, in der Thora befindliche Gebote hinweisen wollen. Denn nach der Rede der Pharisäer konnte man bei dieser Frage nur an Deuter. 24, 1—4 denken, weil nur dort die Ehescheidungsfrage behandelt ist und das ursprüngliche, im Wesen der Ehe gelegene Verbot von Gott selbst gegeben ist. Die Pharisäer haben nach der Ehescheidung, nicht nach dem Wesen der Ehe gefragt. V. 3 f. paßt also ganz gut in den Zusammenhang des Marcus, aber ursprünglich ist deßhalb seine Darstellung nicht. — V. 4. Das vorangestellte ἐπέτρεψεν (ℵBCDLΔ Lachm., Tisch. Trg. gegen die Rec.) weist auf ἔξεστιν V. 2 zurück und entspricht dem Sachverhalt genauer als ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι Matth. 19, 7, weil das Gebot sich nur auf die Ausstellung des Scheidebriefes bezieht. Doch wechselt auch Marcus mit ἐντέλασθαι und ἐντολή ab. — V. 5.* ἐντολὴν ταύτην ist nach ἐνετείλατο V. 3 das Gebot bei der Entlassung der Frau einen Scheidebrief mitzugeben. Dieses war wegen der Herzenshärtigkeit der Juden gegeben worden, weil dadurch einerseits einem unerträglichen Zusammenleben unter Wahrung des Rechtes der Frau auf eine andere Ehe Rechnung getragen und andererseits die leichtsinnigen Scheidungen erschwert wurden. Bei Matthäus dient die Rücksicht auf die Herzenshärtigkeit zur Motivirung für die Duldung der Scheidung, weil er den Satz über die ursprüngliche Unauflöslichkeit der Ehe vorangestellt hat. Eine Billigung des Instituts ist auch bei Marcus nicht zu finden. — V. 6.** Da die κτίσις (= res creatae) genannt ist, so kann nur Gott Subject sein. ὁ ποιήσας ἀπ' ἀρχῆς des Matthäus ist für hebräische Leser ganz verständlich, mußte aber für römische Leser mit κτίσις erklärt werden. Tisch., Trg. verbinden nach der Rec. ἄρσεν κτλ. eng mit dem Vorhergehenden, aber schon wegen des in unserem Zusammenhange beziehungslosen αὐτούς faßt man es besser als Citat (Schegg), indem man irgend ein Hilfsverbum ergänzt (Klost.: ἔγραψεν, Weiß: heißt es). — V. 7.*** Durch die Aufnahme des αὐτοῦ nähert sich Marcus beiden Texten mehr als Matthäus.

V. 10.**** Nach Matthäus ist dieß gleichfalls zu den Pharisäern ge-

---

* Καὶ ἀποκριθεὶς (A D Lachm.) ist wegen der Variation für ὁ δὲ Ἰησοῦς (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) gesetzt.

** Ὁ θεός (A D Verss.) ist Ergänzung, die nach Gen. 1, 27 sachlich richtig ist, weil dort καὶ ἐποίησεν ὁ θεός vorausgeht.

*** Αὐτοῦ hinter μητέρα ist nicht nach Matth. weggelassen, weil er auch bei πατέρα kein αὐτοῦ hat, sondern von ℵ D Tisch. nach dem Vorhergehenden ergänzt. καὶ προσκ. — αὐτοῦ fehlt ℵ B Go. Tisch. und könnte aus Gen. 2, 24 und Matth. hereingekommen sein.

**** Ἐν τῇ οἰκίᾳ (A C Verss.) ist Correctur für εἰς τὴν οἰκίαν (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). αὐτοῦ nach μαθηταί ist mit ℵ B C L Δ Tisch., Trg. zu streichen. Statt

ſprochen. Marcus verlegt mit dem prägnanten und brachyologiſchen εἰς (Buttm. 281 f. Win. 50, 4, 386 f.) die Scene in's Haus, was an ſich wahrſcheinlicher iſt und dem Verhalten Jeſu zu ſeinen Jüngern im ganzen Abſchnitte entſpricht. Ob aber daraus zu folgern iſt, daß Jeſus ſeinen Jüngern gegenüber die Erklärung über die Eheſcheidung wiederholt habe[1], iſt fraglich, da ſich die Evangeliſten in ſolchen formellen Dingen manche Abweichung erlaubt haben. Die Ausſprüche über die Virginität läßt Marcus weg, denn dieſelben waren für uneingeweihte Leſer ſchwer verſtändlich, wo nicht mißverſtändlich. εἰς τὴν οἰκίαν in das Haus, in welchem ſie damals Herberge genommen hatten, wenn nicht der Artikel bloß den Gegenſatz zur Straße andeuten ſoll. Zu πάλιν ſ. 9, 28. Auf V. 2[2] iſt es ſchwerlich zu beziehen, da es nicht allein auf ἐπηρώτων, ſondern auf οἱ μαθηταὶ ἐπηρ. geht. περὶ τούτου = über dieſes, über dieſen Gegenſtand. Daraus geht aber nicht hervor, daß dem Marcus in Wahrheit nichts über die Veranlaſſung des Ausſpruches in dieſem Zuſammenhange bekannt und ihm der Spruch nur als Ausſpruch an die Jünger überliefert war (Weiß), denn daß die Bergrede in der älteren Quelle eine Jüngerrede geweſen ſei, iſt kritiſche Vorausſetzung und die Beziehung auf die Jünger iſt auch ſonſt dem Marcus eigenthümlich. — V. 11.* μοιχᾶσθαι ἐπ' αὐτήν findet ſich ſonſt nirgends, dagegen wird von den LXX ἐκπορνεύειν mit ἐπί conſtruirt (Ez. 16, 16. 17. 26. 28. Num. 25, 1), wo es von dem Götzendienſte der Juden gebraucht iſt, alſo = μοιχᾶσθαι ſteht, das ſeinerſeits in gleicher Bedeutung auch mit ἐν (Jer. 3, 8) conſtruirt wird[3]. Daraus ſchließen Bleek, Ewald, Schegg, daß μοιχᾶσθαι ἐπί τινα wie ἐν τινι mit einer Ehebruch treiben heiße und ſich αὐτήν alſo nur auf ἄλλην beziehen könne, wie ſchon Euthymius δηλαδή, τὴν ἐπείσακτον erkläre[4]. Allein da der

---

περὶ τοῦ αὐτοῦ iſt περὶ τούτου (A B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen. ἐπηρώτησαν (A D Lachm., Trg.) ſteht wieder für ἐπηρώτων (ℵ B C L Δ Tiſch.).

[1] Was Euthymius für wahrſcheinlich findet, Janſ., Mald., Janſ., Storz (Matth. 19, 9. Theol. Quart. 1880 S. 400) u. a. annehmen.

[2] So ſchon Pſeudo-Hier.: i. e. de coniugii statu . . . Sed quod dicit Marcus: iterum discipuli eius interrogaverunt eum: non discipuli interrogaverunt prius, sed Pharisaei. Sed secunda interrogatio ab allis, i. e. ab apostolis iterum dicta est de eadem re, de qua Pharisaei eum interrogaverunt. Fritzſche, Kloſt., Weiß.

* Statt ὃς ἐάν leſen ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. ὃς ἄν, ſtatt γαμήσῃ ἄλλην leſen D It. Vulg. ἄλλην γαμ. und ἐπ' αὐτήν fehlt in einigen Ueberſetzungen und Mſs.

[3] Ich trage bei dieſer Gelegenheit zu Matth. S. 193 f. πορνεία = μοιχεία noch nach: Jer. 3, 9; 13, 27; 23, 43 ff. und für ἐκπορνεύειν = μοιχᾶσθαι obige Stellen des Textes, in welchen auch Schegg (Marc. 2, 250) die Gleichſtellung anerkennt, „weil in der ganzen Allegorie Jeruſalem als die Braut und erleſene Gemahlin des Herrn dargeſtellt wird.“ Tert. adv. Marc. 4, 34: praeter causam adulterii.

[4] Daſſelbe ſteht ſchon in der Catena graeca (Victor): οὐκ ἰδίᾳ δὲ σύνεστί, φησιν, ὅταν ἰδίαν ἀπολιπών, διὰ τοῦτο μοιχᾶται ἐπ' αὐτήν, τουτέστιν ἐπὶ δευτέραν ἣν ἐπεισάγει τῇ κατὰ φύσιν αὐτῷ συνειμμένῃ. So auch wörtlich zu Matth. 19, 9 unter dem Namen Apollinarius. Dagegen habe ich dieß bei Chryſoſt., den Reiſchl und Bisping dafür citiren, nicht gefunden. Ich vermuthe, daß ſich Reiſchl durch die Catena aurea des hl. Thomas hat irreführen laſſen, denn dort iſt Chryſoſtomus ohne Beiſatz immer Pſeudo-Chryſoſtomus und von dieſem citirt Thomas eine Stelle, welche dem griechiſchen Texte aus der Catena graeca entſpricht. Die gleiche Anſicht referirt Theophyl. Chryſ. geht auf Marcus nicht ein, könnte aber eher für das Gegentheil angeführt werden (Hom. 17, 4 in Matth.):

Entlassende eine neue Ehe eingeht, so lange die erste noch besteht, so bricht er zwar mit der zweiten Frau die Ehe, aber mit Bezug auf die erste Frau, weil die Ehe mit ihr noch besteht. Daher sagt Erasmus: cur non potius adversus illam, sive in illam h. e. in iniuriam illius. Grotius: isto facto, quod in ipsam committit. Ebenso R. Simon, Fritzsche, Meyer, W. Grimm, Reischl, Bisping, Weiß, Keil. Der Zusatz des Matthäus μὴ ἐπὶ πορνείᾳ fehlt nicht, weil sich dieser Scheidungsgrund von selbst verstand (Mey., Keil u. a.)[1], sondern weil er die αἰτία im ganzen Gespräche weggelassen hat. Daß durch den Ehebruch die Ehe aufgelöst werde, ist eine petitio principii, denn auch bei den Juden wurde sie rechtlich nicht durch den Ehebruch, sondern durch den darauf gesetzten Tod aufgelöst. Die Consequenz wäre ja sonst, daß jede Ehe, welche durch einen Ehebruch entweiht wurde, nicht mehr zu Recht besteht, also neu geschlossen werden müßte. Das μὴ ἐπὶ πορνείᾳ bei Matthäus ist aber nach Matth. 5, 32 zu erklären (S. 193 f.)[2]. Auch hier muß ich bei derselben Ansicht von der Scheidung

---

ὁ μὲν γὰρ κἂν ἑτέραν μὴ λάβῃ, τούτῳ αὐτῷ κατέστησεν ἑαυτὸν ἐγκλήματος ὑπεύθυνον, μοιχαλίδα ποιήσας ἐκείνην.

[1] Zu den Matth. S. 195 citirten protestantischen Exegeten füge ich noch Weizs. S. 465, Scholten S. 78 und Schenkel, Charakterbild Jes. 3. A. S. 145 bei: „Jesus erklärt jede Wiederverheirathung eines oder einer Abgeschiedenen für Ehebruch. Für die Ursprünglichkeit des Ausspruchs Jesu bei dem zweiten Evangelisten zeugt schon der Umstand, daß bei ihm die Ausnahme nicht erwähnt ist. Weil nach der Ueberzeugung Jesu die Ehe an sich gar nicht zulässig, darum ist die Schließung eines neuen Ehebündnisses durch einen Abgeschiedenen oder eine Abgeschiedene ein förmlicher Ehebruch. Das ist die unerbittliche Folge des von Jesus aufgestellten Grundsatzes." Wenn Ewald (S. 378) bemerkt: „daß die Hurerei an sich die Ehe breche, versteht sich so sehr von selbst, daß die Zusätze, welche Matth. hier V. 3 und V. 9, sowie in der ähnlichen Stelle 5, 32 macht, wohl nur aus dem Streben, einem möglichen Mißverständnisse vorzubeugen, entstanden sind", so übersieht er ganz, daß nicht der Ehebruch, sondern die Scheidung wegen desselben das tertium comparationis bildet.

[2] Ich habe mich Matth. S. 409 mit dieser Rückweisung begnügt und überzeuge mich von dieser Nothwendigkeit immer mehr. Ja, ich werde auch immer mißtrauischer gegen den Text, weil im Ganzen eine Conformation nach 5, 32 vorzuliegen scheint. Unterdessen hat Storz in der Theol. Quartalschr. (1880 S. 384—511) einen sich offenbar an Oswald (Sacramentenlehre 3. A. 1870 S. 435 ff.) anlehnenden Versuch für die traditionelle katholische Erklärung (vgl. Matth. S. 195) veröffentlicht. Aber auch dieser ist nur möglich, wenn man 5, 32 zu Grunde legt, denn Oswald und Storz sehen ganz davon ab, daß der Zusatz: ὁ ἀπολ.... μοιχᾶται kritisch sehr verdächtig ist (auch von Treg. eingeklammert). Eine Ergänzung von αὐτός vor μοιχᾶται = so ist er es, der die Ehe bricht, ist ganz unnöthig, denn es handelt sich nicht um den Gegensatz zum Ehebruche der Frau, sondern nur um die Handlungsweise des Mannes. Geht man von der richtigen Lesart (falls man nicht alle Zusätze streicht) μὴ ἐπὶ πορνείᾳ aus, so muß man mit dem Syrer und Augustinus (de adult. coni. 1, 9) erklären: non adultera, d. h. wer seine nicht des Ehebruchs schuldige Frau entläßt und eine andere heirathet, bricht die Ehe. Ueber die Entlassung der Ehebrecherin ist damit gar nichts entschieden, doch ist durch die Negation eine Ausnahme angezeigt. Die Lateiner, mit Ausnahme des Augustinus und nach der anderen Seite Tertullian's (adv. Marc. 4, 34: habet itaque et Christum assertorem iustitia divortii), nehmen nisi und beziehen die Exception auf den ersten Theil des Satzes (Hier., Jans., Fr. Luc. u. a.): wer seine Frau entläßt, und es ist nicht erlaubt, sie zu entlassen außer wegen des Ehebruchs, und eine andere heirathet, bricht die Ehe. Die Griechen stimmen aber nicht, wie Fr. Luc. von Orig., Euthym., Theophyl.

zwiſchen Tiſch und Bett ſtehen bleiben. Die Gründe Schegg's nöthigen nicht zu einer andern Erklärung. Denn 1. daß Marcus und Lucas denſelben Ausdruck offenbar von der Löſung des Ehebandes gebrauchen, iſt nicht ſo evident, ſonſt könnte die Heirath mit einer andern kein Ehebruch ſein. ἀπολύειν iſt alſo bloß im Sinne des unrechtmäßig Entlaſſenden, aber nicht im Sinne des Herrn von einem Löſen des Ehebandes zu erklären. 2. Daß die Trennung von Tiſch und Bett eine ſpätere kirchliche Disciplin iſt, von welcher die damalige Zeit nichts wußte, macht nichts zur Sache. Jeſus konnte deßhalb doch in ſeinem Sinne die Worte ausſprechen, wenn auch zur Zeit noch auf kein Verſtändniß zu rechnen war[1]. 3. Daß Jeſus dieſe Formel nach Matth. 5, 31 f. auch dem Volke feierlich verkündigte, alſo ſich der Deutlichkeit bedienen mußte, iſt keine nothwendige Folgerung, da er zu dem Volke Vieles in Bildern und Räthſeln redete und ſelbſt von den Jüngern nicht verſtanden wurde. Demnach wäre erſt noch zu beweiſen, warum Jeſus den Ausdruck „entlaſſen" nicht in einem Sinne nehmen durfte, von dem ſeine ganze Umgebung keine Ahnung hatte. — V. 12.* Marcus wendet den Satz auch auf die Frauen an, weil dieſe nach griechiſch-römiſchem Rechte gleichfalls zur Scheidung berechtigt waren (1 Kor. 7, 13).

V. 13.** Ἅπτεσθαι kann nach dem Früheren (3, 10; 7, 33; 8, 22) nicht auffallen, wenn auch Matthäus τὰς χεῖρας ἐπιθεῖναι hat, denn V. 16 iſt ἅπτεσθαι ebenſo erklärt. Die Jünger wehrten den Herbeibringenden, weil nach ihrer Anſicht ihr Meiſter Wichtigeres zu thun hatte, als ſich mit Kindern abzugeben. — V. 14.*** ἀγανακτέω von ἄγαν und ἄγω (nicht ἄγαν und ἄχω)

meint, damit überein, ſondern ſie erklären nur 5, 32. Eine ſolche Trennung beider Glieder geht zwar nicht an und wird auch nur verdeckt, indem man mit einer „elliptiſchen Breviloquenz" hinzufügt, wenn er ſie ſogar in dem Sinne entläßt, daß er eine andere heirathet, aber verbindet man beide Glieder, ſo muß man mit Auguſtinus unter Berufung auf (5, 32 u.) die andern Evangeliſten ſagen, daß mit dem Verbote des größeren Uebels das kleinere nicht erlaubt werde: restat ut Matthaeum intellegamus a parte totum significare voluisse, ut dimittens uxorem et alteram ducens, non quidam moechetur, i. e. qui praeter fornicationem dimiserit, quidam vero non moechetur, i. e. qui propter fornicationem dimiserit, sed omnis qui dimittit uxorem suam et ducit alteram, moechari minime dubitetur (de adulter. coniug. 1, 11. Cf. 2, 9. 19). Bei Maldonat konnte ich übrigens die disjunctive Erklärung nicht finden, vielmehr erklärt er: qui dimissam duxerit, moechatur mit Hieron. „de uxore etiam propter fornicationem dimissa" und recurrirt nun mit Recht auf 5, 32, um den allgemeinen Gedanken zu gewinnen.

[1] Darauf habe ich Matth. S. 194 ſchon hingewieſen. Die Exegeſe kann ſich nicht auf dieſen Standpunkt ſtellen. Treffend bemerkt T. Beck (Paſtorallehren des Neuen Teſtamentes 1880 S. 114 Anm. 1): „Aber da macht die grammatiſch-hiſtoriſche Exegeſe aus, wie viel die Juden, wie viel die Jünger verſtehen konnten. Das iſt lederne Schulmeiſterei!"

* Statt γυνή iſt αὐτή zu leſen (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.). γαμηθῇ ἄλλῳ (A C[2]) iſt nach der grammatiſchen Regel: γαμεῖ ὁ ἀνήρ, γαμεῖται ἡ γυνή aus γαμήσῃ ἄλλον (ℵ B C[*] D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) corrigirt. Bekk. Anecd. 1, 86. Vgl. Krüg. 52, 11, 1. Im N. T. noch 1 Kor. 7, 28. 34. 1 Tim. 5, 11. 14, aber ohne Accuſativ.

** Ἐπετίμων (A D Verss. Lachm., Tiſch., Trg.) iſt beizubehalten, ἐπετίμησαν (ℵ B C L Δ) iſt aus Matth. Aus demſelben Grund iſt ταῖς προσφέρουσιν feſtzuhalten, αὐτοῖς ℵ B C L Δ.

*** Καί vor μὴ κωλ. (ℵ A C D L Verss. Lachm.) iſt aus den Parallelen. Daß ein ſolches Aſyndeton im N. T. ganz unerhört ſei (Fritzſche), iſt nicht richtig. Vgl. 1 Tim.

heißt eigentlich in heftiger Aufregung sein, böse, aufgebracht sein, sich ärgern, schelten, zanken (Pass. 9, 1). Deßhalb übersetzt man besser: er ward unwillig als: er ward betrübt. Der etwas starke Ausdruck gegen das Verhalten der Jünger, welcher sich bei Matthäus und Lucas nicht findet, paßt ganz in das Marcusevangelium. Auf τῶν τοιούτων legen die Exegeten von jeher einen Nachdruck, um daraus zu folgern, daß derer, welche den Kindern gleichen, das Himmelreich sei (vgl. Matth. S. 412)[1]. Doch hat schon Chrysostomus die Kinder als solche wegen ihres naiven, lauteren, uneigennützigen Wesens darunter verstanden[2] und die abgeleitete Bedeutung in zweite Linie gestellt. Dafür spricht auch ganz entschieden der Artikel vor τοιούτων, denn τὸ τοιοῦτο sc. παιδίον ist das so geeigenschaftete Kind, wobei man den Begriff seiner Qualität u. s. w. nach zusammengefaßt als Muster vorstellt, auf ein bestimmtes Bild, zu dem die Züge vorliegen oder vorgetragen sind, hindeutend. Es kann entweder auf ein bestimmtes Individuum oder auf die Gattung damit hingewiesen werden. Fehlen muß der Artikel, wenn irgend einer derart ohne deiktische Beziehung zu bezeichnen ist[3]. — V. 15 gibt nun Marcus die bei Matthäus in der Parallele (dagegen 18, 3) fehlende Beziehung auf die Jünger und Gläubigen überhaupt. Wer das Reich Gottes nicht aufnimmt wie ein Kind, d. h. mit der demüthigen, anspruchslosen Gesinnung, welche allein das Glück würdigen kann. Das Kind ist frei von Eigennutz und zufrieden, wenn ihm das Nöthigste gereicht wird. So soll auch der Mensch im Bewußtsein seiner Unwürdigkeit und Dürftigkeit das Reich Gottes als ein unverdientes Geschenk freudig und dankbar aufnehmen. Die reine, lautere Gesinnung des Kindes kommt nicht zuerst in Betracht. Meyer beruft sich dafür mit Unrecht auf Theophylakt, denn dieser bemerkt: τῶν ἐχόντων ἐξ ἀσκήσεως τὴν ἀκακίαν, ἣν τὰ παιδία ἔχουσιν ἀπὸ φύσεως zu τῶν τοιούτων im vorigen Vers, sagt es also von solchen, die schon im Besitze des Reiches sind. Dagegen erklärt er mit Chrysostomus die Aufnahme des Reiches mit der Natur des Kindes, welches seine in Lumpen gekleidete Mutter der reich geschmückten Königin vorzieht. Nur der, welcher nicht ängstlich untersucht und zweifelt — μηδὲν διακρινόμενος, μηδὲ ἀμφιβάλλων περὶ αὐτοῦ (Euthym.) — kann in's Himmelreich eingehen. Das Himmelreich ist natürlich nicht das Reich der Seligkeit oder die Parusie (Mey.), sondern die ganze von Christus gegründete Heilsanstalt mit ihrer Lehre und Gnade. Mit der Predigt (Euth., Theophyl.) beginnt das Reich Gottes, aber es darf nicht auf sie beschränkt werden. Wer nicht die ganze Heilsanstalt, wie sie von Gott angeordnet

---

6, 12. Win. 43, 2, 292. καί muß nur stehen, wenn der erste Imperativ die Bedingung oder Voraussetzung des zweiten ist, z. B. Ephes. 4, 26. Buttm. 250.

[1] Victor: οὐ γὰρ τούτων εἶπεν, ἀλλὰ τῶν τοιούτων· ἐπειδὴ πρόσεστι καὶ τὸ τῆς φρονήσεως ἐνδεὲς τοῖς παισίν, was Euthym. richtig exegesirt: τῶν μιμουμένων τὴν ἁπλότητα τούτων. Beda, Bleek, Lange, Patr., Fritzsche, Weiß.

[2] Jansen gibt sich Mühe, dieses gegen die Anabaptisten aus dem Zusammenhange zu erweisen. Dieß muß auch wegen der vorausgehenden Frage über die Unauflöslichkeit der Ehe angenommen werden. Denn bei jener wurde durch Proclamirung der von Gott angeordneten Unauflöslichkeit der Ehe die Bedeutung des ehelichen Lebens erklärt, hier reiht sich eine Belehrung über die Bedeutung der Kinder im Familienleben an.

[3] Krüg. 50, 4, 6. Bäuml. 308. Kühn. 488, β.

worden ist, wie ein Kind, ohne Zweifel, ohne Zögern, ohne Bedenken aufnimmt, der geht nicht in das Reich Gottes ein, wird kein lebendiges Glied desselben. Ein Gegensatz zwischen dem Eingehen des Reiches in ihn und sein Eingehen in das Reich (Schegg) ist kaum angedeutet. Wer nicht in das Reich eingeht, in den geht auch das Reich nicht ein oder ohne Bild: wer nicht mit aufrichtigem Herzen Christ wird, der hat auch das Reich Gottes nicht. — V. 16.* Zu ἐναγκ. vgl. 9, 36. κατευλογεῖν erklären Passow, Meyer, Bisp., Weiß u. a. für das verstärkte εὐλογεῖν = sehr loben oder preisen, angelegentlich segnen, deprecari fausta (W. Grimm). Dagegen verweisen Fritzsche und Schegg auf Tob. 10, 13; 11, 16, wo es neben εὐλογεῖν steht, und letzteres sich auf Gott — preisen — ersteres auf Menschen — segnen — bezieht. κατευλογεῖν heiße also segnen, während εὐλογεῖν bei Marcus nur von dem Sprechen des segnenden Gebetes (der Beraka) gebraucht werde (6, 44; 8, 7; 14, 22). Da aber εὐλογεῖν im N. T. auch im Gegensatz zu καταρᾶσθαι fluchen vorkommt (Luc. 6, 28. Röm. 12, 14) und Gen. 48, 15 von dem Segen Jakobs über die Söhne Josephs gebraucht wird (Hebr. 11, 21), so ist der Unterschied nicht streng festzuhalten. Wie bei εὐλογεῖν kann das Augment gesetzt werden oder wegbleiben (Buttm. 30). Das Imperfect veranschaulicht das Auflegen der Hände zum Segnen der Einzelnen.

§ 40.

Der reiche Jüngling und der Werth des Reichthums.

10, 17—31 (Matth. 19, 16—30. Luc. 18, 18—30).

Schon in der Parabel vom Säemann ist der Betrug des Reichthums als ein wesentliches Hinderniß für die Aufnahme des Reiches Gottes bezeichnet worden. Da die Juden aber von jeher für den Reichthum empfänglich waren und auch die Jünger, obgleich sie Alles aufgegeben hatten, von irdischen Hoffnungen nicht ganz frei waren, so mußte ihnen Jesus auch eine Belehrung über den Werth des Reichthums geben, um die Unverträglichkeit des Hanges zum irdischen Besitze mit dem Segen des Gottesreiches zu erklären. Diese Unterweisung reiht sich aber gut an die Belehrung über die Ehe und die Kinder an, denn das Familienleben gibt den mächtigsten Trieb zur Erwerbung irdischer Güter, die sorglose Kindernatur ist aber das schönste Vorbild für die Uneigennützigkeit und den Verzicht auf Reichthum [1].

V. 17. Εἰς ὁδόν = auf den Weg, die Straße, da Jesus im Hause war (V. 10). Jesus hatte sich aber auf die Straße begeben, um seine Reise nach Jerusalem fortzusetzen [2]. Der Weg konnte mit Bezug auf die Einladung zur

---

* Τιθεὶς — ἐπ' αὐτά ist in der Rec. (A D It. Vulg. Syr. Lachm.) vor εὐλόγει gesetzt worden, weil die Händeauflegung dem Segen voranging. Statt ηὐλόγει (εὐλόγει) ist das seltenere κατευλόγει (ℵ B C L Δ Tisch.; κατηυλ. Trg.) zu lesen.

[1] Καὶ τῶν ἀναγκαίων οὐδὲν πλέον ἐπιζητεῖ, ἀλλ' ὅσον ἐμπλησθῆναι τοῦ μαστοῦ, καὶ ἀφίστασθαι τῆς θηλῆς· οὐ λυπεῖται ἐφ' οἷς ἡμεῖς, οἷον ἐπὶ ζημίᾳ χρημάτων καὶ τοῖς τοιούτοις· οὐ χαίρει πάλιν ἐπὶ τοῖς ἐπικήροις τούτοις (Chrys. H. 62, 4 in Matth.).

[2] Delitzsch: בצאתו לדרך.

Nachfolge gewählt sein (Kloſt., Weiß). εἷς ſteht in der Bedeutung von τις vgl. Matth. 8, 19 S. 257). Auch bei den Klaſſikern, beſonders der ſpäteren Zeit findet ſich dieſer Gebrauch. γονυπετεῖν ſ. 1, 40. τινά Matth. 17, 14. Bin. 31, 197. Buttm. 129. Man hat dieſen maleriſchen Zug bei Marcus unpaſſend gefunden (de W.), aber er veranſchaulicht vielmehr ſehr paſſend das inbrünſtige Verlangen des Jünglings, das Himmelreich zu erlangen. Auch angeſehenen Rabbinen wurde dieſe Huldigung dargebracht (Lightf. 629). Die Handlung ehrt den Jüngling um ſo mehr[1], da er ſehr reich war, alſo für eine ſolche Demüthigung von Hauſe aus nicht eingenommen ſein konnte. Marcus verſäumt es auch ſonſt nicht, durch einzelne Züge das Bild des Jünglings zu einem gewinnenden zu machen und unſer Mitgefühl für ſein endliches Weggehen zu erregen. διδάσκαλε ἀγαθέ iſt eine liebevolle Anrede, welche die Güte und Barmherzigkeit erwecken will. Eine Schmeichelei (Ew.)[2] oder bloße Phraſe (Bleek, Kloſt.) iſt es nach der ganzen Dispoſition des Jünglings gewiß nicht. Denn von einer „leichtfertigen und oberflächlichen Auffaſſung des ſittlich Guten" (Kloſt.) kann die Frage des Jünglings nach der Antwort des Herrn nicht gedeutet werden. — V. 18. Jeſus benützt die Anrede διδ. ἀγ., um den Jüngling zu belehren, daß das Wort ἀγαθός im vollen Sinne als Bezeichnung der weſenhaften, unveränderlichen Güte, nur allein Gott zukomme, ſo daß nur in der Gleichförmigkeit mit dem Willen Gottes die Seligkeit erreicht werden kann. Da aber der Jüngling Jeſus nach ſeiner Vorſtellung als einen menſchlichen, wenn auch weit über die andern erhabenen Lehrer angeredet hatte, ſo antwortete Jeſus wie ſonſt oft vom Standpunkte des Fragenden aus (Chryſ., Hier., Beda, Euthym., Theophyl. und alle katholiſchen Ausleger[3]; Bengel, Olsh., Ebrard, Keil), dem gegenüber eine Auseinanderſetzung über die Gottesſohnſchaft jetzt nicht am Platze war. Freilich kann bei οὐδείς nicht λέγεται, nur ἐστί ergänzt werden (Krüg. 2, 1, 1. Kühn. 417, 2) und heißt οὐδεὶς εἰ μή nichts anderes als nemo nisi, d. i. keiner außer, aber dieß alles ſchließt doch nicht aus, daß Jeſus einer höheren Natur nach ſelbſt zu dieſem göttlichen Weſen gehören kann: τί οὖν εἶπεν, εἰ μὴ ὁ πατήρ μου, ἵνα μάθῃς, ὅτι οὐκ ἐξεκάλυψεν ἑαυτὸν τῷ νεανίσκῳ (Chryſ.). Doch ließe dieſes eine andere Begründung zu, weil das Prädicat dadurch vom Sohne negirt würde. — V. 19.* Während bei Mat-

---

[1] Chryſ. 63, 1: τινὲς μὲν (cf. Hilar.) διαβάλλουσι τὸν νεανίσκον τοῦτον, ὡς ὄπουλόν να καὶ πονηρὸν καὶ μετὰ πείρας τῷ Ἰησοῦ προσελθόντα· ἐγὼ δὲ φιλάργυρον μὲν αὐτὸν τὶ χρημάτων ἐλάττονα οὐκ ἂν παραιτησαίμην εἰπεῖν, ἐπειδὴ καὶ ὁ Χριστὸς τοιοῦτον αὐτὸν ιεγεν ὄντα· ὄπουλον δὲ οὐδαμῶς . . . καὶ (διὰ) τὸ τὸν Μάρκον ταύτην ἀνῃρηκέναι τὴν τοφίαν· καὶ γάρ φησιν· ὅτι προσδραμὼν καὶ γονυπετῶν παρεκάλει αὐτόν.

[2] Chryſ. bemerkt zur Antwort Jeſu: καὶ παιδεύειν κολακείας ἀπηλλάχθαι πάσης βουλόμενος (Ἰησοῦς).

[3] Hilarius gibt die offenbar dem Zuſammenhange widerſprechende Erklärung: is enim, cui necesse sit impia et iniqua punire, nomine bonitatis abstinuit, soli hoc nomen Deo patri reservans, qui se iudicem dando, officio severitatis exuerit: non quod bonus et ipse non esset, sed quod congrua in eum severitate iudex esset futurus.

* Μὴ μοιχεύσῃς vor φον. A Mjsc. Vulg. Syr. Go. Arm. Aeth. Tiſch., Trg. hat die Präſumtion für ſich, weil es von der gewöhnlichen in der Parallele des Matthäus eingehaltenen Reihenfolge abweicht. Da aber Lucas dieſelbe Aufeinanderfolge mit μή hat

thäus Jesus zuerst allgemein auf die Gebote Gottes verweist und erst auf die Frage des Jünglings hin die einzelnen aufzählt, nennt er sie hier gleich. μὴ ἀποστερήσῃς = du sollst nicht vorenthalten, kann nicht gleich μὴ κλέψῃς sein, weil eine solche Tautologie auffallend wäre, aber auch nicht eine Zusammenfassung aller vorherigen Gebote, sondern kann sich bloß entweder auf die weiteren Gebote über das Eigenthum (V. 9 und 10) oder auf eine andere Seite des siebenten Gebotes beziehen. Die Analoga lassen sich alle von der Vorenthaltung des verdienten Lohnes oder der Unterstützung der Armen (Deut. 24, 14. Mal. 3, 5. Sir. 4, 1; 31, 27) oder der Entziehung der schuldigen Pflicht gegen die Frau (Ex. 21, 10. 1 Kor. 7, 5) erklären, so daß man an das neunte und zehnte Gebot denken könnte (Wetst., Beng., Olsh., de W., Bisp., Mey., Ew., Weiß), doch wäre diese Erklärung mit Bezug auf das neunte Gebot sehr gezwungen und auch beim zehnten (Jans., Sevin, Wittichen), weil das „du sollst nicht begehren" sich im Nichtvorenthalten zeige, nicht ganz zutreffend. Besser ist daher die andere Erklärung vom siebenten Gebote, wie es hauptsächlich auf den Reichen paßt, weil er nicht gerade stiehlt, aber bei vielen Gelegenheiten dem Nächsten vorenthält, was er ihm nach Rechts- und Liebespflichten geben sollte. κλέπτειν heißt sich aneignen, was ein anderer de facto besitzt, ἀποστερεῖν sich aneignen, was er de iure besitzt, jenes gilt den Armen, dieses den Reichen (Schegg). Die Zurückführung auf Lev. 19, 13 (Jans., Kuinöl) ist durch den Ausdruck (ἁρπάζειν) nicht begründet. — V. 20.* φυλάσσεσθαι heißt zwar bei den Griechen allgemein: sich vor etwas hüten, etwas vermeiden, wird aber von den LXX (Lev. 18, 4 f.; 20, 8. 22; 26, 3 u. a.) so häufig im Sinne von: beobachten, bewahren genommen, daß man kein Recht hat, bei der ersten Bedeutung stehen zu bleiben (Klost., Weiß)[1]. Winer (38, 238 Anm. 1) und Buttm. (S. 166) sind aus diesem Grunde für die Lesart ἐφύλαξα, die aber gerade deshalb eine Correctur sein dürfte. Ein Vorwurf der Selbstgerechtigkeit kann dem Jüngling daraus nicht gemacht werden. Er antwortet aufrichtig, wie er sich der Sache bewußt ist. Daß er sich aber dabei nicht beruhigte, sondern nach einer besonderen Leistung verlangte, um das ewige Leben zu verdienen, beweist eben den Mangel an Selbstgerechtigkeit. — V. 21.** ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν = er sah ihn an und liebte ihn, gewann ihn lieb, denn in seinem Gesichte sprach sich die Bereitwilligkeit aus, das Wohl der Seele zu fördern[2]. Warum sich Meyer hier gegen das meritum de congruo ver-

---

und auch sonst im N. T. diese Umstellung vorkommt (Röm. 13, 9. Jac. 2, 11), so ist die gewöhnliche Stellung: φονεύσῃς, μοιχεύσῃς (κ[a] B C Δ Lachm.) anzunehmen. Eichhorn und Fritzsche erklären die Umstellung des fünften und sechsten Gebotes aus der Citationsweise der jüdischen Lehrer jener Zeit, welche das sechste Gebot für schwerer hielten als das fünfte. Dieser Gewohnheit seien Marcus, Lucas, Paulus und Philo gefolgt.

* Lachm. liest mit A D ἐφύλαξα statt ἐφυλαξάμην.

[1] Euthym.: κατώρθωσα ταύτας (τοῦτο γὰρ δηλοῖ τό, ἐφυλαξάμην, καὶ ὅτι ἐκ νεότητος. ἐγίνωσκε γάρ, καὶ ὅτι οὕτω κατώρθωκε ταύτας).

** Statt des gewöhnlichen σοὶ ὑστερεῖ (A D Lachm., Trg.) ist σὲ ὑστερεῖ zu lesen (κ B C Δ Tisch.). Der Zusatz ἆρας τὸν σταυρόν (A) nach ἀκολούθει μοι ist wahrscheinlich aus 8, 34.

[2] Euthym.: ἐνέβλεψε μὲν γὰρ αὐτῷ ἥμερον· ἠγάπησε δὲ αὐτόν, ὡς σφόδρα σωτηρίας ὀρεγόμενον, εἰ καὶ τῇ τυραννίδι τῆς φιλαργυρίας ἐπεπέδητο. Die weitläufige Ausführung

wahrt, ist mir nicht klar, da ich bei den katholischen Exegeten nichts davon finde. ἓν σε ὑστερεῖ eines fehlt dir (Ps. 23, 1. Buttm. 147 und hinsichtlich des Accus. ἓν 134, 12). Das Fehlen kann aber nicht so gemeint sein, daß, was Jesus im Folgenden von ihm verlangt, für ihn zur Erwerbung der Seligkeit nothwendig sei, sondern es diente zur Erfüllung seines eifrigen Strebens nach Vollbringung des Guten. Jesus stellt dieses Streben auf eine Probe, indem er die höchste Forderung an ihn macht. Dieser genügte der Jüngling nicht, ohne daß daraus für sein sonstiges Verhalten ein Schluß gezogen werden darf. Das Verkaufen des Vermögens und die Nachfolge Jesu im strengen Sinne kann nach der sonstigen Lehre Jesu nicht für alle als zur Seligkeit nöthig erklärt werden. Luc. 12, 33 lautet allerdings allgemein, aber es ist auch dort beigefügt: ποιήσατε . . θησαυρὸν ἀνέκλειπτον ἐν τοῖς οὐρανοῖς (Matth. S. 414). — V. 22. στυγνάζειν s. Matth. 16, 3 S. 372; bei den Griechen nur Schol. Aesch. Pers. 470, bei den LXX Ez. 27, 35; 28, 19; 32, 10 für שָׂעַר erschrecken, sich entsetzen, weßhalb auch Schegg und Klostermann: er erschrak übersetzten. στυγνός hat freilich auch bei den Klassikern passive Bedeutung: verhaßt, verabscheut, aber auch: traurig, betrübt, finster. Da hiefür auch bei στυγνάζειν Matth. 16, 3 spricht, obwohl es dort im physischen Sinne gebraucht ist, so wird man am besten bei der gewöhnlichen Erklärung: traurig oder betrübt sein stehen bleiben. λυπούμενος ist deßhalb noch nicht tautologisch, sondern gehört zu ἀπῆλθεν und zeigt, daß es ihn Ueberwindung gekostet hat, wegzugehen.

V. 23. Περιβλεψάμενος steht hier wie 9, 8 absolut, 3, 5. 34 mit dem Accus. Es bezeichnet eine gewisse Feierlichkeit zur Schilderung der Situation. Jesus schaut mit seiner majestätischen Ruhe umher, um zu sehen, welchen Eindruck seine Worte auf die Jünger gemacht haben. οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες = die Besitzenden, die Reichen (Xen. Mem. 1, 2, 45. Isokr. 10, 66 p. 219)[1]. πῶς ist Ausruf = wie, quam. Euthym. ἔστι δὲ τὸ πῶς βεβαιωτικόν, ἀντὶ τοῦ ἀληθῶς. Vgl. Matth. 21, 20. Bei den Griechen kommt es so nicht vor. — V. 24.* Die Interpolation τοὺς πεπ. ist eine richtige Erklärung, denn es kann sich nur um die Reichen handeln. Jesus wiederholt aber seine Worte (ἀποκριθείς), weil die Jünger so sehr erschraken. ἐθαμβοῦντο vgl. 1, 27. Die Wiederholung sollte aber doch keine Milderung sein, noch zur Abwehr eines Mißverständnisses (Klost.) dienen, denn das Folgende zeigt ja eher eine Steigerung, jedenfalls eine Bestätigung des allgemeinen Ausspruches. Jesus will seinen Jüngern bestätigen, daß sie ihn wirklich recht verstanden haben,

---

Fritzsche's (S. 432 f.) über ἀγαπᾶν halte ich für überflüssig, denn das: ἄξιον δέ ἐστι ζητῆσαι, πῶς ἠγάπησεν αὐτόν, μὴ μέλλοντα ἐπὶ τὴν ζωὴν ἀκολουθεῖν würde nur zu einer andern Erklärung nöthigen, wenn der Jüngling gar keinen guten Willen gehabt hätte. Deßhalb ist es auch nicht nothwendig, ἀγαπᾶν = benigne affari, compellare (Wetst., Fritzsche u. a.) zu nehmen. Die Gewohnheit der Rabbinen, ihre Schüler nach gut vollendeter Rede zu küssen (Lightf.) hätte doch genauer angegeben werden müssen. Jes. 9, 10 רחם = misereri paßt nicht in den Zusammenhang.

[1] Euthym.: ἤγουν οἱ κατέχοντες, οἱ ταμιεύοντες, οὐ μὴν οἱ χρώμενοι. χρήματα γὰρ ὀνομάζονται διὰ τὴν χρῆσιν.

* Τοὺς πεποιθότας ἐπὶ χρήμασι (A C D Mjsc. Verss. Lachm., Trg.) ist Interpretament, weil der Satz eine Ergänzung zu verlangen schien.

daß er aber trotz ihres Schreckens dabei bleiben muß. τέκνα (τεκνία A Vulg. Lachm. iſt zu wenig bezeugt) iſt eine liebreiche Anſprache, welcher ſich Jeſus aus Rührung mit den betroffenen Jüngern bedient. — V. 25.* τρυμαλιά Loch, Öhr = τρῦμα, τρύμη von τρύω zerreiben, durchbohren (Curt. 209). Matth. τρύπημα, Luc. τρῆμα. Die Wurzel iſt τερ. τρυπ iſt erweiterter Stamm (τρῦπα Loch, τρύπανον Bohrer). Zu den verſchiedenen Erklärungen Matth. S. 416 füge ich bei, daß Gregor bar Ebhraya Scholia in Matth. zu Matth. 19, 24 den hl. Cyrill für κάμηλος = Schiffſeil und den Moſes bar Kephas = großer Balken citirt[1]. — V. 26. περισσῶς = ſehr, überaus (15, 14. Matth. 27, 23. Apg. 26, 11). καί vor Fragewörtern kommt auch bei den Griechen häufig vor und hat keine andere Bedeutung als unſer: und, das auch wir bei einfallenden, drängenden, das Weiterſprechen verhindernden Fragen anzuwenden pflegen[2]. Auch Fritzſche denkt hier an den Gegenſatz zu den Armen: nempe si ea (salute) divites excidunt, qui alioqui nihil non facilius quam pauperes consequuntur. Aber es iſt viel natürlicher, den Grund des Schreckens in der ſtrengen Forderung des Verzichts auf irdiſche Güter zu ſuchen. — V. 27.** θεῷ ſteht dem gleichfalls artikelloſen ἀνθρώποις gegenüber.

V. 28.*** Der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden iſt bei Matthäus durch die Frage hergeſtellt: τί ἄρα ἔσται ἡμῖν; die ℵ auch bei Marcus aufgenommen hat, denn auch hier wird aus der beruhigenden Zuſage V. 27 die Rede des Petrus erklärt. Wenn es mit Gottes Hilfe dem Reichen, der in ſeinem Reichthum ein ſo großes Hinderniß für ſein Heil beſitzt, doch möglich iſt, in's Himmelreich einzugehen, ſo müſſen diejenigen, welche ſich von allem Beſitz losgeſagt haben, einen deſto größeren Lohn zu erwarten haben. Indem aber Marcus die Frage wegläßt, will er doch der äußerlichen Auffaſſung der Belohnung vorbeugen. Die ſchon bei Chryſ., Euthym., Janſ. u. a. vorkommende Verbindung mit V. 21 iſt unnöthig und contextwidrig. Nicht weil Petrus befürchtete, daß ſie durch Weggabe ihrer Habe ſich der Mittel beraubt haben, einen Schatz im Himmel zu erwerben, ſprach er ſo,

---

* Die Artikel vor τρυμαλιᾶς und ῥαφίδος behält Tiſch. mit B Mjsc. bei, weil ſie in den Parallelen fehlen. Sie ſind generiſch zu erklären (Win. 18, 1, 101). διελθεῖν (B C Vulg. Cop. Syr. Lachm., Tiſch., Trg.) für εἰσελθεῖν bildet eine ſchöne Abwechslung zu εἰσελθεῖν.

[1] Dr. Neſtle (Theol. Literatur-Ztg. 1880 Nr. 9) glaubt, Barhebräus habe erſtere Notiz offenbar direct oder indirect aus der 10 860 Scholien umfaſſenden Catene des edeſſeniſchen Mönches Severus († 861), der ſie aus dem verlorenen fünfzehnten Buche des Cyrill gegen Julian anführt.

[2] Win. 53, 3, 406. Die Erklärung Kühners (727, 2 und zu Xen. Mem. 1, 3, 10), daß der Fragende mit Verwunderung die Rede eines anderen aufnehme und aus derſelben einen Schluß ziehe, der die aufgeſtellte Behauptung in ihrer Nichtigkeit hinſtellt, trifft an unſerer Stelle und Luc. 10, 29 nicht zu.

** Δέ nach ἐμβλέψας (A D Syr. Lachm.) iſt aus Matth. Der Artikel beim erſten θεῷ fehlt ℵ B C Δ Tiſch., Trg. und iſt wegen des folgenden παρὰ τῷ θεῷ hinzugefügt worden.

*** Καί vor ἤρξατο fehlt ℵ A B C Δ Lachm., Tiſch., Trg. und λέγειν ſteht vor ὁ Πέτρος ℵ B C Δ Tiſch. ἠκολουθήσαμεν (ℵ A Δ) iſt nach den Parallelen conformirt, ἠκολουθήκαμεν B C D Lachm., Tiſch., Trg.

ſondern weil er für ſie eine größere Belohnung hoffte, da ſie, wenn auch mit einem kleineren Beſitzthum, das gethan hatten, was der reiche Jüngling nicht that und was ſo viele Reiche nicht thun, ohne daß ihnen deßhalb der Weg zum Heil ganz verſchloſſen iſt. Dafür ſpricht ſchon das ἠκολουθήκαμεν, da die Nachfolge an ſich verdienſtlich iſt. — V. 29 f.* Marcus und Lucas laſſen den erſten Theil der Antwort Jeſu von dem Richten der Apoſtel über die zwölf Stämme Iſraels aus, weil derſelbe einen judenchriſtlichen Charakter hat. Doch hat Lucas 22, 30 eine ähnliche Stelle aufgenommen. Außerdem haben beide im andern Theile der Antwort genauer zwiſchen der Belohnung im αἰὼν οὗτος und αἰὼν ἐρχόμενος unterſchieden. Dieß ſetzt einen ſpäteren heidenchriſtlichen Standpunkt voraus, wodurch die Meinung, als ob die Seligkeit in irdiſchem Genuſſe beſtehe, abgelehnt wurde. Die Belohnung im Diesſeits iſt natürlich nicht wörtlich zu erklären, ſondern von dem Erſatze zu verſtehen, den die Chriſten in der chriſtlichen Gemeinſchaft für den durch die Bekehrung herbeigeführten Verluſt erhielten (vgl. Röm. 16, 13. 1 Kor. 4, 14 ff. Apg. 2, 44; 4, 32; 16, 15 u. a.)[1]. Die ausführliche Wiederholung V. 30 hat Marcus allein und man wird ſie wohl auf Rechnung ſeiner maleriſchen Darſtellung ſchreiben dürfen (Schegg). ἑκατονπλασίονα bezieht man am beſten auf das Ganze, das mit νῦν ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ und καὶ ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχ. in zwei Theile zerlegt iſt[2]. Die Auslaſſung des πατέρας und falls V. 29 γυναῖκα geleſen wird, des γυναῖκας iſt nicht abſichtlich. Wäre πατέρας wegen 1 Kor. 4, 15 ausgelaſſen, ſo müßte auch μητέρας fehlen. Deßhalb iſt auch γυναῖκας nicht wegen der turpitudo weggelaſſen, da die übertragene Auffaſſung durch den Zuſammenhang geboten wird (Victor). μετὰ διωγμῶν mit, d. h. mitten unter Verfolgungen (Win. 47, 353) von Seiten der Feinde (Euthym.), nicht der Mitchriſten (Vict.). Die Leſer des Marcus müſſen darin bereits Erfahrungen gemacht haben. Die Conſtruction: οὐδείς ἐστιν .. ἐὰν μὴ λάβῃ würde ſich am einfachſten erklären, wenn man mit Buttmann (309) und Schegg ἐὰν μή = εἰ μή nähme und dieſes = nisi erklärte (Krüg. 65, 5, 11), wodurch die voraufgehende Negation aufgehoben wird, ſo daß der Sinn etwa folgender wäre: niemand verläßt .. es ſei denn, daß er dafür empfängt, d. h. jeder der verläßt, wird empfangen. Dieſe Erklärung liegt der Lesart ὃς ἄν (D) und dem Relativ der It., Vulg., Syr., Aeth. zu Grunde. Aber für die Gleichſtellung von ἐάν und εἰ μή wurde kein Beiſpiel angeführt. Die Verweiſung auf das hebr. אם לא (Delitzſch) oder כי אם (Schegg) genügt nicht, denn die LXX gebrauchen dafür ἐὰν μή ganz regel-

---

* Statt ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ εἶπεν (A Lachm., Trg., καὶ ἀπ. C, ohne εἶπεν D) iſt nach ℵ B Δ Tiſch. ἔφη ὁ Ἰ. zu leſen. πατέρα ἢ μητέρα (ℵ A) iſt nach Matth. für μητέρα ἢ πατέρα (B C Δ Lachm., Tiſch., Trg.), ἢ γυναῖκα vor τέκνα (A C) iſt aus den Parallelen.

[1] Euthym.: ὅρα γάρ, ὅτι πάσας τὰς πάντων τῶν πιστῶν οἰκίας ἔσχον ἀναπεπταμένας αὐτοῖς καὶ ἀδελφοὺς μὲν καὶ ἀδελφὰς ἐκτήσαντο πάντας τοὺς ἁγίους καὶ πάσας τὰς ἁγίας, πατέρας δὲ πάντας τοὺς στέργοντας καὶ φροντίζοντας καὶ σπλαγχνιζομένους ἐπ' αὐτοῖς· ταῦτα γὰρ ἴδια πατρός· μητέρας δὲ πάσας τὰς ὁμοίως ἐχούσας· γυναῖκας δὲ πάσας τὰς διακονούσας καὶ ὑπηρετούσας καὶ ἐπιμελομένας αὐτῶν . . . τέκνα δὲ πάντας τοὺς μαθητάς· ἀλλὰ καὶ πάντας τοὺς ἀγροὺς τῶν πιστῶν εἶχον εἰς ἐξουσίαν.

[2] Anders Victor: διαιροῦσιν δ τε Μάρκος καὶ ὁ Λουκᾶς, τὸ μὲν πολλαπλάσιον ἐν καιρῷ τούτῳ λέγοντες· τὴν δὲ αἰώνιον ζωὴν ἐν τῷ ἐρχομένῳ.

recht. Gen. 32, 27: ich entlasse dich nicht, außer du habest mich gesegnet, stimmt mit unserem Beispiele nicht überein, denn es würde dann lauten: jeder, der entlassen hat, wird gesegnet. Daher muß man ἐάν beibehalten und den logischen Zusammenhang mit Meyer, Bisp., Grimm, Weiß so erklären, daß die unbedingte Sicherheit des Empfanges ausgesprochen wird. Wenn er nicht stattfindet, so hat auch das Verlassen nicht stattgefunden. Wir würden freilich lieber sagen: keiner wird hundertfach empfangen, wenn er nicht aufgegeben haben wird, aber dieses würde doch einen andern Sinn geben. Nicht daß sonst keiner empfangen wird, will gesagt werden, sondern daß der, welcher verlassen wird, sicher Hundertfaches empfangen wird. — V. 31.* Da bei Marcus nicht wie bei Matthäus eine Parabel nachfolgt, so muß diese Sentenz aus dem Vorhergehenden erklärt werden, wenn man nicht den Vers ganz zusammenhangslos und allgemein (Kloſt., Schegg) nehmen will. Im ersten Falle weist zwar δέ auf einen Gegensatz hin, so daß die πρῶτοι neuerdings von den Reichen gedeutet werden, welche nichts verlassen wollten (Sevin, Weiß) und deßhalb des Heils verlustig gehen. Allein dann wäre καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι zum mindesten überflüssig, denn indem dieses hinzugefügt wird, erhält der Satz einen allgemeinen Charakter und spricht eine Wahrheit aus, die nicht bloß mit Bezug auf das unmittelbar Vorhergehende Bedeutung hat. Aber schon an sich kann πρῶτοι nicht so eng gefaßt werden, sondern muß entweder allgemein auf die Zeit oder den Rang bezogen werden. Ich habe schon Matth. S. 421 bemerkt, daß sich die Väter und alte Exegeten in beide Erklärungen theilen. Hier will ich für den Zeitunterschied noch den Beda, für den Rangunterschied den Fr. Lucas namhaft machen. Ich halte auch hier letzteren fest. Dieser allgemeine Satz soll die falschen Folgerungen abschneiden, welche das Vorhergehende bei denen, welche Jesu nachfolgen, hervorrufen konnte. Da aber im Vorhergehenden der Gegensatz zwischen ewigem Heil und ewiger Verdammung liegt, so kann der Satz auch nicht bloß gegen die falsche Vorstellung gerichtet sein, daß die Länge der Zeit über den Rang entscheide oder das menschliche Urtheil über das Maß der Selbstverleugnung um des Evangeliums willen das Maß der künftigen Belohnung bestimme (Ew., Kloſt.), sondern enthält den Gedanken, daß manche Hochgestellte und vom Glücke Begünstigte leer ausgehen, während Niedrige und Verachtete in das ewige Leben eingehen werden. Nach dieser Erklärung ist allerdings der Artikel vor ἔσχατοι auffallend, aber man kann auch sagen, daß gerade die Geringsten als solche bevorzugt werden, während von den πρῶτοι zwar viele, aber doch nicht alle zu letzten werden. Die Ergänzung von ὄντες zu πρῶτοι (Weiß) ist deßhalb zu verwerfen, denn nicht daß die πολλοὶ πρῶτοι sind, weil sie eben nicht wie die anderen Alles verlassen haben, wird gesagt, sondern daß viele, welche in solcher Lage waren, letzte werden, denn sonst müßten alle ersten letzte werden. Man kann nicht zwischen πρῶτοι, die es wirklich bleiben, und solchen, welche es gewesen sind, unterscheiden.

* Griesb., Lachm. lassen den Artikel vor dem zweiten ἔσχατοι mit ℵ A D L Δ Cop. Go. aus. Fritzsche bemerkt von demselben „quod h. l. nihili est“. Da er aus inneren Gründen leichter weggelassen als hinzugefügt wurde, so muß die Erklärung darüber entscheiden.

§ 41.

Die dritte Leidensweissagung und die Bitte der Zebedäiden.

10, 32—45 (Matth. 20, 17—28. Luc. 18, 31—34).

Manche Exegeten (J. Grimm, Klost.) beginnen mit 10, 32 einen neuen Abnitt, weil Jesus jetzt, nachdem der Glaube der Jünger sich vollkommen bewährt tte, auf Grund des Glaubens den Ernst der Stunde andeute (Gr. S. 575), er als derjenige den Gang nach Jerusalem antrete, welcher sich seinem lke als Christ anbietet (Kl. S. 216. 314). Aber keines von beiden trifft . Klost. muß alsbald zugeben, daß 10, 35—45 ein Gang zur Herrlicht anders als die Jünger dachten, geschildert werde, und Grimm faßt die tte der Zebedäiden schief auf. Denn die Pointe derselben liegt sicher nicht rin, daß die Zebedäiden und die übrigen Apostel, wie groß immer die Einlt sein möge, in welcher sie hier erscheinen, zugleich durch diese Einfalt das rtrauen rechtfertigen, das Jesus mit eben dem entscheidenden Schritte in gesetzt hat. Denn wohl ehrt ihre zuversichtliche Zusage, den Kelch des rrn trinken zu wollen, die Zebedäiden hoch, aber wir dürfen schon wegen 42 ff. daraus nicht folgern, daß sie anders als im Affect gesprochen haben. ıß es der Leidenskelch war, mußten sie wohl begreifen, aber so wenig als iter bei Petrus gingen Rede und Ueberlegung in gleichem Schritte mit ander. Wenn aber vollends Marcus V. 41 selbst beifügt, daß die übrigen ostel über das Verlangen des Johannes und des Jacobus unwillig wurden, sollte man mit solchen hochgehenden Folgerungen „von dem edelsten Siegesınz, der den Messias schmückt", von dem Glanz, der „in dieser gläubigen ıchfolge der Apostel" ruht, vorsichtig sein. Es ist gewiß eine erfreuliche atsache, daß die Jünger mit solchem Vertrauen bei Jesus auch auf dem ten Gange ausharrten, aber man darf deßhalb doch die von den Evangeten so getreu berichteten Mängel nicht übersehen, und am wenigsten, wenn sich um die Auffassung der ganzen Composition handelt[1]. Dieser Abnitt gehört vielmehr noch zum Vorhergehenden. Der Jüngerunterricht, ssen Hauptgegenstand die Vorbereitung für die Leiden und Entbehrungen ır, kommt zum Abschluß. Die hochfahrenden Hoffnungen müssen demüthiger esinnung weichen. Nur durch Leiden ist es möglich dem Herrn nachzufolgen b auch wer diesen Weg gegangen ist, hat noch keinen Anspruch auf die chsten Ehrenstellen im Reiche des Messias. Denn Gott hat in seiner Weisit und Liebe zum Voraus die Bestimmung getroffen, ohne seine Gnade nützt s Werk des Menschen nichts.

V. 32.* Ἐν τῇ ὁδῷ bleibt auffallend, ob man es zu ἦσαν allein im egensatz zu V. 17 bezieht (Fritzsche, Mey., Weiß u. a.) oder ἦσαν ἀναβ.

---

[1] Beda: nesciunt quid petant, qui sedem gloriae a Domino quam nondum rebantur inquirunt. Jam enim delectabat eos culmen honoris, sed prius viam bebant exercere laboris. Desiderabant regnare sublimiter cum Christo, sed prius ıt pati humiliter pro Christo.

* Οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο (א B C* L Δ Tisch., Trg.) wurde von der Rec. . Mjsc. Vulg. Syr. Lachm.) in καὶ ἀκ. ἐφ. erleichtert.

als Umſchreibung des Verbum finitum betrachtet (Fr. Luc., Kloſt., Schegg u. a.). Erſteres hält Schegg für die Sprache eines modernen Schulmeiſters. Allein 8, 27 ſteht auch ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα, worauf V. 31 die erſte Leidensweisſagung folgt, und 9, 30 iſt παραπορεύεσθαι der zweiten Leidensweisſagung vorausgeſchickt. Man kann daher, ohne Bezug auf V. 17 zu nehmen, auf ἐν τῇ ὁδῷ einen Nachdruck legen. Die Leidensweisſagung iſt auf dem Wege, während der Wanderſchaft gegeben worden. Daß freilich die Umſchreibung mit εἶναι und γίγνεσθαι gewöhnlich iſt, wurde ſchon wiederholt bemerkt (Buttm. 267) und kehrt bei ἦν προάγων wieder. Jeſus ging muthig und entſchloſſen gegen Jeruſalem, um das ſchwere Opfer darzubringen, ſeine Jünger aber erſchraken[1]. So ſchildert Marcus ſchön die einander entgegengeſetzten Gefühle des Herrn und ſeiner Jünger. Wohl hatten dieſe die letzte Leidensweisſagung (9, 32) nicht verſtanden, aber einen tiefen Eindruck mußte der ernſte Ton des Meiſters in dieſer Zeit doch auf ſie machen, ſo daß man nicht zu einem „subitus et cuius ratio reddi nequeat timor“ (Fr.) ſeine Zuflucht zu nehmen brauchte. οἱ ἀκολουθοῦντες ſind nicht einige der Jünger, welche etwas zurückgeblieben ſind (Ew., Mey., Volkm.), ſondern die Leute aus dem Volke. Zwar könnte οἱ δέ nach Matth. 28, 17 = einige genommen werden, aber ἀκολουθοῦντες ἐφ. iſt doch nicht = einige hatten Furcht im Folgen, d. h. ſie fürchteten ſich zu folgen. Sie folgten ihm zwar, aber fürchteten ſich. Die Alten (Beda, Euthym., Janſ., Fr. Luc. u. a.) müſſen ſchon wegen der Lesart καὶ ἀκ. die Jünger darunter verſtehen. Die Lesart οἱ δέ verlangt aber wegen ἐθαμβοῦντο einen andern Gegenſatz des Subjects. ἐφοβοῦντο iſt ſtärker als ἐθ. Warum dieſe erſchraken, iſt nicht geſagt. Wahrſcheinlich brachte das ängſtliche Benehmen der Jünger dieſen Eindruck auf ſie hervor. παραλαμβάνειν = beiſeite nehmen, d. h. abſeits vom Volke, welches nachfolgte (4, 36; 5, 40; 9, 2); denn daß die Jünger vom Herrn, der voranging, getrennt geweſen ſind, iſt nicht angedeutet. πάλιν (8, 31; 9, 31; vgl. 9, 35). Will man ἤρξατο wieder betonen, ſo dient es als Gegenſatz zum vorigen Stillſchweigen (Fritzſche, Mey.). Den Anfang der direkten Ausſage deſſen, was ihm jetzt bevorſtehe im Unterſchied vom Meſſias (Weiß), kann es nicht anzeigen, denn Marcus gebraucht auch hier das ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου. — V. 34.* Die Leidensweisſagung iſt im Weſentlichen bei allen drei Synoptikern gleichlautend, nur läßt Lucas die jüdiſche Behörde aus und ſetzt Matthäus für ἀποκτεῖναι das beſtimmtere σταυρῶσαι. Während 8, 31 nur die Verwerfung durch die jüdiſche Behörde, 9, 31 die Auslieferung in die Hände der Feinde erwähnt iſt, werden hier beide Momente concret mit einander verbunden. Das Futurum ἐμπαίξω iſt eine ſpätere, auch bei den LXX vorkommende Form für das attiſche (dor.) παιξοῦμαι oder das alexandriniſche παίξομαι (Win. 15, 84. Krüg. 31, 3, 11. Buttm. 56). Der Zweck der Leidensweisſagung kann hier am wenigſten fraglich ſein. Einerſeits zeigte Jeſus damit ſein genaues Vorherwiſſen und ſeine durch nichts beeinflußte Frei-

[1] Janſ. 104 p. 735: et quoniam videbat apostolos et sibi et ipsimet metuere ab Hierosolyma ac segniores esse in hoc itinere, ipsemet illos in via praecedebat.

* Ἐμπτύσουσι iſt nach ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg. vor μαστιγ. zu ſtellen. αὐτόν nach ἀποκτ. fehlt ℵ B L Δ Tiſch., Trg. [ ]. τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ (A) iſt aus Matthäus für μετὰ τρεῖς ἡμέρας.

willigkeit, andererseits wurden die Jünger vorbereitet, daß der bevorstehende Schlag sie nicht unerwartet treffe und zu tief verwunde. Marcus fügt dießmal übereinstimmend mit Matthäus, aber abweichend von Lucas das Nichtverstehen nicht bei. Dennoch möchte ich nicht, wie noch Matth. S. 425, den Zweck nur in dem Vorherwissen Jesu suchen. Marcus hat V. 32 die Niedergeschlagenheit der Jünger hinlänglich gekennzeichnet und läßt wie Matthäus die Erzählung von den Zebedäiden folgen, welche das Nichtverstehen der Jünger deutlich anzeigt.

V. 35.* Προσπορεύεσθαι im N. T. nur hier, öfters bei den LXX mit dem Dativ der Person und πρός (Arist., Polyb.) = προσέρχεσθαί τινι zu einem hintreten (vgl. 10, 1 συμπορεύεσθαι πρός). Matth. hat 20, 20 προσέρχεσθαι, das aber, weil es ihm geläufig ist, keine Correctur zu sein braucht[1]. θέλομεν ἵνα vgl. 6, 25 (Buttm. 203 f.). θέλειν (ἐθέλειν) wird von Curtius (S. 678) im Unterschiede von βούλεσθαι von dem festen Entschlusse erklärt (Delitzsch, Buttm., Schegg u. a.), mir scheinen aber Passow und W. Grimm Recht zu haben, wenn sie gerade das umgekehrte Verhältniß statuiren und bei θέλειν den Begriff der Herzensneigung, bei βούλεσθαι den der Willensentscheidung nach vorangehender Ueberlegung voraussetzen. Dieß paßt auch hier, da die Hoffnung auf die Ehrensitze, nicht die ruhige Ueberlegung zur Bitte veranlaßt hatte. Die Form der Bitte zeigt noch, daß sie sich selbst fast scheuen zu sagen, was sie wünschen. Daß in der Form „wir wollen" schon ein heroischer Entschluß angedeutet ist, an dem die Jünger nicht gehindert sein möchten (Schegg), könnte vielleicht den Donnerssöhnen entsprechen, paßt aber durchaus nicht zu dem Maße von Verständniß, welches Marcus überall bei den Jüngern voraussetzt. Nach fast allgemeiner Erklärung der Alten hofften sie vielmehr ohne Leiden und Mühe zu dem zu gelangen, was sie wünschten[2]. ἵνα δ ἐὰν αἰτήσωμέν σε ποιήσῃς ἡμῖν läßt mehr als αἰτοῦσά τι des Matth. die Scheu der Zebedäiden durchblicken. — V. 36.** Der Conjunctivus de-

---

* B C interpoliren vor υἱοί ein δύο. Nach λέγοντες ergänze αὐτῷ (ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.; Lachm. [ ]).

[1] Theophyl. will daraus künstlich eine Ausgleichung mit Matthäus herleiten. Es sei beides geschehen „καὶ τοὺς προβαλέσθαι τὴν μητέρα αὐτῶν, εἶτα καὶ αὐτοὺς προσελθεῖν ἰδίᾳ· διὸ καὶ ὁ εὐαγγελιστὴς ἐπισημαίνεται τοῦτο, λέγων προσπορεύονται ἀντὶ τοῦ ἰδίᾳ προσέρχονται τῶν ἄλλων ἀποχωρισθέντες. Euthym. schließt mit Chrys. umgekehrt: μὴ τυχόντες δὲ ἀποκρίσεως, διὰ τὸ αἰτεῖν ἀνάξια, παραλαμβάνουσι καὶ τὴν ἑαυτῶν μητέρα πρὸς ἱκετηρίαν. Ich halte diese Auskunftsmittel für überflüssig. Die Bitte wurde von der Mutter für die Jünger gestellt (Beda) und Marcus nennt seiner Gewohnheit gemäß letztere.

[2] Chrys. (H. 65, 2 in Mt.): ἀλλὰ τί ποτέ ἐστιν ὃ αἰτοῦσιν; ἄκουσον ἑτέρου εὐαγγελιστοῦ τοῦτο σαφῶς ἐκκαλύπτοντος· διὰ γὰρ τὸ ἐγγὺς εἶναί, φησι, τὴν Ἱερουσαλήμ, καὶ δοκεῖν ὅτι ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἤδη ἀναφανεῖται, ταῦτα ἤτουν. ἐνόμιζον γὰρ ὅτι ἐπὶ θύραις αὕτη καὶ αἰσθητή. Schegg beruft sich für seine Vertheidigung der Mutter und Söhne auf die Catene von Possin, wo ein Anonymus Toletanus die Veranlassung zu der Bitte in der ihnen zu Theil gewordenen großen Ehre (der Bevorzugung) findet: τὴν ἄγαν τιμῆς ἣν ὁ Σωτὴρ ἔσχε πρὸς αὐτούς. Dasselbe ist schon bei Chrys. zu lesen, was ihn aber nicht abhält zu sagen: ἐβούλοντο, ἐπειδὴ ἤκουον ὅτι ἐπὶ δώδεκα θρόνους καθεδεῖσθε, τὴν προεδρίαν τῆς καθέδρας ταύτης λαβεῖν· ἐδεδοίκεσαν δὲ Πέτρον, καὶ λέγουσιν: εἰπέ, ἵνα κτλ.

** Statt ποιῆσαί με liest Tisch. με ποιήσω (ℵ° B), Lachm., Trg. ποιήσω (C D). Da die Verwechslung zweier Constructionen (Accus. c. Inf. u. Conj. delib.) keine Correctur ist, so muß man mit Tisch. gehen.

liberationis ſteht nach βούλεσθαι und θέλειν häufig (Buttm. 180. Win. 41, 4, 268. Krüg. 54, 2, 3). — V. 37.* δὸς ἡμῖν ἵνα gib uns, daß, iſt eine Umſchreibung des Infinitives (Buttm. 206), bei welcher das Zukünftige der Bitte mehr in den Vordergrund tritt. Statt des leicht verſtändlichen ἐν τῇ βασιλείᾳ σου des Matth. ſchreibt Marcus ἐν τῇ δόξῃ σου, da er den Ausdruck für das meſſianiſche Reich vermeidet, nicht vom Himmelreich oder Reich Chriſti, ſondern nur vom Reich Gottes redet. Deßhalb iſt aber δόξα im Sinne der Fragenden nicht auf die jenſeitige Glorie, ſondern auf die Herrlichkeit zu beziehen, welche Chriſtus in ſeinem Reiche umgibt (Fr. Luc.). — V. 38. Marcus fügt dem Matth. 20, 22 Geſagten noch bei ἢ τὸ βάπτισμα . . βαπτισθῆναι, das eine Erklärung des bildlichen πιεῖν τὸ ποτήριον gibt[1]. Kelch und Taufe gehen auf das Martyrium, dem Jeſus entgegen geht. Bei der Taufe iſt das tertium comparationis das Untertauchen, welches ſchon im Wort liegt und auch in ähnlichen Bildern des A. T. zu Tage tritt (Pſ. 69, 2. 3. 16; 124, 4). Jeſus wird in die Leiden und in den Tod eingetaucht, ſo daß er von denſelben überwältigt ſein Leben verliert. So gebrauchen die Griechen βαπτίζειν in übertragenem Sinne = einen überſchütten, überhäufen mit Abgaben, Schulden, einem ſchweres Unglück zufügen und daher βάπτισμα βαπτίζεσθαι = λούεσθαι τὸ λουτρόν (Ael. h. a. 3, 42) in's Unglück, Leiden eingetaucht werden, womit W. Grimm das Deutſche: etwas auszubaden haben, vergleicht. Zur Verbindung des nomen coniug. mit den verbis neutris, die eine Empfindung oder Handlung ausdrücken vgl. Win. 32, 2, 211. Bei dem Paſſiv ſind die Accuſative, die bei der Umwandlung aus dem Activ ſtehen bleibenden Objectsaccuſative (Buttm. 129, 5). Der Begriff der Reinigung, welcher bei Juden und Griechen mit dem Worte Taufe (Bad) verbunden iſt, fehlt hier, da er auf Jeſus ſelbſt keine Anwendung findet. Die Kirchenväter recurriren aber doch auf ihn, weil dieſe Taufe Jeſu zur Reinigung der Menſchen nothwendig war[2] und βάπτισμα als eine Fortführung des Gedankens erſchien. — V. 39 f.** [3]. τὸ καθίσαι iſt Object des Prädicats (οὐκ ἔστιν ἐμὸν δοῦναι)

---

* Da εὐωνύμων aus Matth. ſtammen kann, ſo iſt ἀριστερῶν (B L Δ Tiſch., Trg.) vorzuziehen.

[1] Kloſt. S. 219: eine Leiſtung des Leidens (τὸ ποτήριον ὃ ἐγὼ πίνω) und eine Umwandlung durch Sterben (τὸ βάπτισμα ὃ ἐγὼ βαπτίζομαι).

[2] Chryſ. (65, 2): καὶ βάπτισμα αὐτὸ πάλιν καλεῖ, δεικνὺς μέγαν ἀπὸ τῶν γενομένων τὸν καθαρμὸν ἐσόμενον τῇ οἰκουμένῃ. Euth. Doch ſagt Beda: nomine enim calicis sive baptismi, passionem designat martyrii, qua et ipsum et illos decebat consummari.

** Das μέν bei ποτήριον (A C[3] D It. Vulg.) haben Tiſch., Trg. mit Recht ausgelaſſen, weil es bei Marcus ohnehin ſelten vorkommt. Denn daß das „nullo pacto abesse potest" (Fritzſche) würde nur für die Interpolation beweiſen.

[3] Zu πίεσθε und βαπτισθήσεσθε haben die Väter mannigfache Deutungen, weil nach der ſicheren Ueberlieferung das unter Kelch und Taufe von jeher erkannte (Orig., Chryſ., Op. imp.) Martyrium im eigentlichen Sinne nur bei Jacobus in Erfüllung gegangen iſt. Entweder bezeichnen ſie die Verbannung nach Patmos als Martyrium (Orig.) oder das Oelmartyrium (Hier.) oder faſſen den Ausdruck von einem geiſtigen Martyrium durch Selbſtverleugnung („Polykarp" Patr. ap. Zahn 2, 171 Gregor Nyſſ.), aber überall iſt der Verſuch wahrnehmbar, das äußere Martyrium nachzuweiſen. Zahn (Acta Joannis p. CXVII sqq.) will darauf die Legende vom Oelmartyrium (Tert., Hier., aber nicht de vir. ill., Victor Cap., Abdias) und dem Giftbecher (Iſidor, Abdias, Mellitus) zurück-

und dient zur Umschreibung eines subst. abstr. Deßhalb hat es den Artikel (Buttm. 226. Win. 44, 3, 303). Marcus sagt ἡ ἐξ εὐων., während man nach Matth. καί erwartet, um die beiden Ehrenplätze auseinander zu halten. Weder den einen noch den andern kann Jesus vergeben, sondern beide gehören denjenigen, welchen sie bereitet worden sind. Von wem, versteht sich von selbst, doch fügt Matth. hinzu ὑπὸ τοῦ πατρός μου, das aber von Marc. nicht weggelassen sein dürfte, weil es lautet ὡς εἰ καὶ ἔλεγεν, ὑπ' ἐμοῦ (Vict.), denn dieß ist eine einfache Beseitigung der Schwierigkeit, welcher sich die Arianer bemächtigt hatten. Auch hier lesen einzelne Uebersetzungen vobis, dessen Ergänzung katholische Exegeten (Berlepsch, Reischl, Patrizzi) für nothwendig halten, obwohl es in keinem griechischen Codex steht und offenbar eine dogmatische Tendenz hat. Denn dadurch gelingt es, den Gegensatz zwischen Vater und Sohn zu umgehen und den zwischen ὑμῖν und οἷς ἡτ. zu statuiren. Es ist aber sehr bedenklich, wenn man die totale Veränderung eines Gedankens auf eine unbezeugte Lesart stützt. Deßhalb muß man den Text beibehalten und zu οἷς ἡτ. aus δοῦναι ein δοθήσεται ergänzen. Solche Ellipsen, in welchen die zu ergänzende Form nicht bloß in der Person, im Numerus und Modus, sondern selbst im Tempus verschieden ist, haben auch die Griechen (Krüg. 62, 4, 1. Kühn. 852, g). Ob es einem bereitet ist oder nicht, kommt gar nicht in Betracht, wird aber vorausgesetzt, wobei nur die bildliche Ausdrucksweise zu berücksichtigen ist. Das Bereitetsein selbst aber und das Abschlagen der Bitte kann nicht von der Größe der Verdienste Einzelner (vgl. Chrys., Beda) abhängig sein, sondern muß auf den die Verdienste schon einschließenden Heilsrathschluß bezogen werden. Das Perfect zeigt ja, daß es schon bereitet ist. Die dogmatische Schwierigkeit ist keine andere, als die bei der Unterscheidung der opera ad extra überhaupt.

V. 41. Ἀγανακτεῖν = unwillig sein (V. 14). Die traditionelle Erklärung (Chrys., Hier., Beda, Euth. u. a.), der fast alle neueren Exegeten beistimmen, ist durch den ganzen Zusammenhang geboten. Den Zehn ist wie dem Brüderpaare etwas Menschliches passirt. Sie haben sich über das Vorbringen der Zebedäiden geärgert. So lange Jesus mit ihnen sprach, hielten sie den Aerger zurück, als er aber die Ansprüche selbst zurückgewiesen hatte, machten auch sie ihrem Aerger Luft (Chrys.). ἤρξαντο heißt es, weil sie von Jesus alsbald unterbrochen wurden (initiis commotionum occurrit Jesus. Fr. Luc.). — V. 42. οἱ δοκοῦντες ἄρχειν τῶν ἐθνῶν = die, welche als die Fürsten der Heiden gelten, denn δοκεῖν hebt den Begriff des Ansehens hervor, in welchem die anerkannten Herrscher bei den Heiden stehen (vgl. Gal. 2, 9. Susanna 5) [1]. Die Heiden lassen sich von solchen beherrschen, welche das Ansehen und die Gewalt dazu haben, so daß das äußere Ansehen (δοκεῖν)

---

führen und die Quelle in den Johannesacten des Leucius finden, worauf noch die „ecclesiasticae historiae" des Hieronymus weisen sollen. Es ist allerdings richtig, daß auch die Kirchenväter aus Apokryphen schöpften, aber es gibt auch Zahn zu, daß diese nicht bloße Dichtung referiren, also ist auch die schon von Tertullian berichtete Tradition vom Oelmartyrium nicht mit den andern auf gleiche Linie zu stellen. Die Tradition vom Aufenthalte des Johannes in Rom ist zudem unabhängig von derselben.

[1] Jos. Antt. 16, 9, 3. Win. 65, 7, 569 f. Krüg. 50, 12, 24. Curt. S. 129.

und die äußere Gewalt Alles entſcheidet (Ew.). Die Erklärung: welche die Geberde der Herrſcher annehmen, ſich zu herrſchen dünken (1 Kor. 10, 12. Gal. 6, 3. Fritzſche) paßt nicht in den Zuſammenhang. — V. 43.* Das Präſens ἐστίν deutet an, daß dieß eine nothwendige Bedingung ihrer Gemeinſchaft iſt. Es kann in derſelben gar nicht anders ſein, denn auch ihr Meiſter iſt nicht gekommen, ſich bedienen zu laſſen, ſondern zu dienen.

II. Einzug in Jeruſalem. Die Streitreden. Die eschatologiſche Rede.

10, 46 — 13, 37.

Marcus wendet ſich nun den Ereigniſſen in Jeruſalem zu, welche durch den Zug von Jericho bis in den Tempel zu Jeruſalem eingeleitet werden. Während Matthäus in dieſem Abſchnitte den Zweck verfolgt, die Verſchuldung und Verurtheilung der Parteien und des Volkes in ſcharfen Zügen hervorzuheben, zeigt ſich bei Marcus das Beſtreben nachzuweiſen, wie ſich Jeſus auch in Jeruſalem durch ſeine Reden und ſein Auftreten als den Gottesſohn bewährt und auf das Volk einen mächtigen Eindruck gemacht hat. Wie im erſten Abſchnitte der günſtigen Aufnahme beim Volke die ſtarke Oppoſition der Parteien gegenübergeſtellt wird, ſo folgt hier auf das Hoſanna das Kreuzige ihn. Marcus geht im Weſentlichen mit Matthäus, läßt aber das Gleichniß von den zwei Söhnen (21, 28—32) aus, nimmt nur die Parabel vom Weinberge (12, 1—12) auf und übergeht die Parabel vom Gaſtmahle (22, 1—14). In der Frage über die Erlaubtheit der Steuer kommt er wieder mit Matthäus zuſammen, läßt aber die große Rede gegen die Phariſäer aus und flicht wie Lucas die Erzählung vom Scherflein der Wittwe ein (12, 41—44). Im 13. Kapitel geht er, wenn auch abkürzend mit Matthäus parallel und hat V. 33—37 eine eigenthümliche Ermahnung, womit er auch den Abſchnitt ſchließt.

§ 42.

Die Blindenheilung in Jericho und der Einzug in Jeruſalem.

10, 46 — 11, 11 (Matth. 20, 29 — 21, 11. Luc. 18, 35—43. 19, 29—38).

V. 46.** Ἰεριχώ oder Ἰερειχώ (B² C L Tiſch.) iſt im N. T. indeclinabel, während anderwärts eine doppelte Flexion vorkommt: Ἰεριχοῦ, ῷ oder Ἰεριχοῖ (Joſ. B. J. 1, 21, 4) und Ἰερικούς (Ptol.), Ἰερικοῦντος (Strabo), Ἰερικοῦντα (Strabo, Joſ.) vgl. Winer 10, 2, 66 Anm. 1. Hebr. יְרֵחוֹ (Num. 22, 1), ſpäter יְרִיחוֹ (Joſ. 2, 1 ff.) und יְרִיחֹה (1 Kön. 16, 34) von רִיחַ die Duftende, Wohlduftende. Jericho war eine ſehr berühmte jüdiſche

---

* Ἔσται (A Syr.) iſt aus Matth., ἐστίν (ℵ B C* D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

** Der Artikel vor τυφλός fehlt ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg., ſtatt προσαιτῶν (A Lachm., D ἐπαινῶν) nach ὁδόν leſen ℵ B L Δ Tiſch., Trg. προσαίτης hinter τυφλός.

tadt, die zweite des Landes, die schon unter den Kanaanitern bestand, aber n Josua zerstört und später ½ Stunde südlich davon wieder aufgebaut rde. Die Stadt lag ungefähr 60 Stadien (12—13 Kilom. oder drei tunden) westlich vom Jordan und 150 Stadien (30 Kilom. oder 7½ Stun- n) nördlich von Jerusalem, im Gebiete des Stammes Benjamin, in der chtbarsten Gegend Palästinas. Sie wird schon im Alterthum wegen ihrer underschönen Lage in der üppigsten Oase, umgeben von Wäldern von Maul- erfeigen- und Palmbäumen, wegen der duftenden Rosenbäumchen, Balsam-, ewürz- und Baumwollstauden und des berühmtesten Honigs als die Perle alästinas betrachtet (θεῖον χωρίον Jos.) und viel umworben. Die jüdischen irsten, namentlich Herodes der Große, hatten sie durch Kastelle und Lager deckt und durch Prachtbauten geschmückt. Später wurde sie zerstört und ute steht ein elendes Dorf von 200 Einwohnern ½ Stunde östlich von m früheren Jericho, dessen Name Riha oder Er Riha noch an die alte rrlichkeit erinnert (Winer, RW. 1, 543. Keim 3, 18 f. Robinson, Pal. 518 ff. Schuster-Holzammer 1, 416 ff. 2, 202 ff.). Matth. 20, 29 hat χονται nicht, sondern schreibt einfach: καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἰ., Luc. , 35: ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἰ. Scholten und Weiß glauben, ß Matthäus den Einzug in Jericho zum Nachtheil der Deutlichkeit weg- lassen habe, Klostermann und Nippel finden umgekehrt bei Marcus eine bhängigkeit von Matthäus, weil er das aus dem Herausgehen zu erschließende ineingehen ergänzt habe. Will man auf solche Kriterien überhaupt etwas ben, so ist letzteres wahrscheinlicher. Marcus erwähnt die Begleitung der inger, welche Matthäus als selbstverständlich voraussetzt, weil er überall f deren Verhältniß zu Jesus hinweisen will. ἱκανός = viel, ansehnlich at, multus) vgl. Luc. 7, 12. Apg. 11, 24; 19, 26. ὁ υἱὸς Τιμαίου ist e Erklärung von Βαρτιμαῖος, das zwar ein nomen patronymicum ist, hier er wie ein nomen proprium gebraucht wird. Vgl. Βαρθολομαῖος 3, 16. χρησοῦς Apg. 13, 6. Daraus erklärt sich die Voranstellung des erläutern- n Satzes (Schegg), denn daß diese gemacht wurde, weil Timäus ein kannter Christ geworden (Meyer), ist durch nichts angedeutet. Dieser chluß würde eher beim Sohne zutreffen, von welchem gesagt wird, daß er esu nachfolgte [1]. Es ist möglich, daß sich deßhalb der Name des Geheilten halten hat (Schegg) [2], doch hatte Marcus in Petrus einen von der Tra- tion unabhängigen Augenzeugen als Gewährsmann. Die Vorliebe für con- ete Schilderungen hatte den Marcus zur Namensangabe veranlaßt und diese orliebe war auch der Grund, warum er nur den einen Blinden nennt, mit elchem Jesus verhandelt hatte und der sich Jesu anschloß (Ew., Steinmeyer, e Wunderthaten des Herrn S. 114. Klosterm., Schegg). Τιμαῖος ist ein t griechischer Name. War er ursprünglich hebräisch [3], so wurde er jeden- lls gräcisirt. τυφλὸς προσαίτης = ein blinder Bettler, nur noch Joh. 9, 8.

[1] Lightf. vermuthet, daß Timäus bei den dortigen Juden vel fama bona vel mala kannt war, so daß sie sagten: hic Bartimaeus filius est Timaei adeo famosi.

[2] Beda, Euthym.: προσέθηκε τὸ ὄνομα διὰ τὸ γνώριμον αὐτὸν εἶναι πολλοῖς.

[3] טְמֵא, chald. אְטְמָא, hebr. אָטְמָא immundus fuit (Mey., W. Grimm); טִמְאִי oder טמא (Targ. in Esth. 3, 8. Lightf., Schegg, Delitzsch).

— V. 47 f. Der Blinde legt ein großes Vertrauen zu Jesus an den Tag, da er auf die Nachricht, daß Jesus der Nazarener vorübergehe, ihn alsbald als Sohn Davids anredete und dieß trotz des Widerspruchs des Volkes desto lauter wiederholte. ἤρξατο im Gegensatze zu der versuchten Verhinderung durch das Volk. Der Widerspruch des Volkes ist aber nicht durch das Geheimniß seiner Davidssohnschaft, das sie nicht vorzeitig ausgesprochen haben wollten, sofern dasselbe seinen Anspruch auf den Thron seines Vaters involvirt (Weiß), hervorgerufen, denn will man auf den Mann von Nazareth (Kloſt.) auch kein besonderes Gewicht legen, so ist doch zuzugeben, daß wenn sie bereits im Sinne hatten, Jesus beim Einzuge in Jerusalem zum Könige auszurufen, sie diese Anrede nicht unangenehm berühren konnte. Wenn die Begeisterung des Volkes einen solchen Grad erreicht hätte, so hätten die Feinde nicht erst durch die Anrede des Blinden darauf aufmerksam gemacht werden müssen. Die Menge befürchtete einfach eine Verzögerung des Zuges. ἐλέησόν ἐμέ und ἡμᾶς gebrauchen im N. T. nur die Blinden (Matth. 9, 27; 20, 30. Luc. 18, 38), es steht aber oft in den Psalmen (18 mal) und anderswo (Jes. 33, 2. Sir. 36, 1. Job 19, 21 u. a.) und ist in die Liturgie übergegangen. — V. 49.* Die directe Ansprache paßt besser zur Darstellung des Marcus als die oblique Redeweise der Recepta, welche nach Analogie der latinisirenden Passiven (5, 43) und der Construction bei κελεύειν (Buttm. 237) von den Emendatoren und lateinischen Uebersetzern vorgezogen wurde. Lucas: ἐκέλευσεν ἀχθῆναι. — V. 50.** Das Wegwerfen des Mantels und das Aufspringen des Blinden dienen zur Belebung der ganzen Schilderung[1]. Vgl. Jl. 2, 183. — V. 51.*** ῥαββουνί kommt von dem chaldäischen רִבּוֹן = Herr, mit Suffix רִבּוֹנִי, das im galiläischen Dialekt רַבּוֹנִי gesprochen worden zu sein scheint, wie ῥαββί, ῥιββί. Gegen die Ableitung von רַבָּן = magister, praefectus mit galiläischer Verdunkelung des Vocals spricht der allgemeine Gebrauch des ῥιββονί von Gott[2] und anderen Herren = mein

* Αὐτὸν φωνηθῆναι (A D It. Vulg. Rec. Lachm.) ist Correctur für φωνήσατε αὐτόν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Ἀναπηδήσας (ℵ B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) ist als das seltenere (nur hier im N. T.) und anschaulichere Verbum dem ἀναστάς der Rec. (A C Syr.) vorzuziehen.

[1] Victor: ὅτι δὲ ἀξίως καὶ πιστῶς καὶ ἐξ ὧν ἐβόησε καὶ μετὰ πάσης σπουδῆς προέδραμεν, ἐκπηδήσας, καὶ ὅπερ ἔφερεν ἱμάτιον ἀπέρριψε, μονονουχὶ τὸν παλαιὸν ἐκδύσας χιτῶνα, καὶ ὅλος τοῦ Ἰησοῦ γενόμενος.

*** Statt λέγει αὐτῷ ὁ Ἰ. (A Lachm.) lies αὐτῷ ὁ Ἰ. εἶπεν (ℵ B C D L Δ Tisch. Trg.). σοί ist nach ℵ B C L Δ Tisch. vor θέλεις zu setzen und statt des nur durch Min. bezeugten ῥαββονί ist ῥαββουνί (ℵ A B C L Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[2] Delitzsch, Zeitsch. für luth. Theol. 1876 S. 409 hat die Anrede eines Menschen mit diesem Namen im Talmud und Midrasch für unerhört erklärt, so daß diese Anrede Jesu im Unterschiede von διδάσκαλε = רַבִּי und κύριε = אֲדוֹנִי (nicht אֲדוֹנָי) die Anerkennung des Göttlichen, Uebermenschlichen seiner Persönlichkeit in sich schließe, retractirt aber l. c. 1878 S. 7 mit Beziehung sowohl auf das Onkelos-Targum als die sog. jerusalemischen, z. B. Gen. 23, 15: רבוני Monsieur; 23, 6: רבונָא notre Seigneur; 19, 2: רבוָתַי Messieurs. Somit sei ῥαββουνί nichts anderes und wiege nicht schwerer als אֲדוֹנִי. Er negirt daher seine Folgerung, die übrigens auch Geiger in der Zeitschr. der D. M.-G. XXI, 491 aus Joh. 20, 16 für das Johannesevangelium gezogen hat. Das von Geiger ebendaselbst XX, 462 f. besprochene, mit rabbûni in syrischen Schriften wechselnde rabbâli beschränke das Syrische allerdings auf Gott und Christus und folge darin dem in der

Herr. Auch hat ῥαββάν selten das Suffix (Buxtorf 2178 f. Keim 3, 560). Das ־ִי ist nicht Jod paragogicum (Fritzsche, Meyer, Bisp., Weiß), denn dieses ist eine alte Genitivendung und kann also bei einem allein stehenden Worte nicht gebraucht werden (Ges. 90, 3 a), vielmehr ist ־ִי das Suffix der ersten Person, das bei Anreden pleonastisch gebraucht wurde wie אֲדֹנִי eigentlich mein Herr, allgemein = Herr (Ges. 121, 6, 4. Lex. S. 12) und französisch monsieur, madame (Schegg, Keil). Die Form ῥαββουνί kommt im N. T. nur noch Joh. 20, 16 vor und wird dort durch διδάσκαλε erklärt (vgl. Anm.). Den Titel Rabban führen nur sieben (verwandte) Gesetzeslehrer. Der erste ist Simeon ben Hillel um die Zeit Christi (Win. R.W. 2, 296 f.). Beachte, daß Matthäus und Lucas dafür das von Marcus vermiedene κύριε gebrauchen.

11, 1.* Εἰς Βηθφαγῆ dient zur näheren Erklärung des εἰς Ἱερ., was Matthäus durch καὶ ἦλθον (21, 1) noch bemerkt. Uebrigens ist daraus nicht zu schließen, daß Bethanien näher bei Jerusalem lag als Bethphage. Das Umgekehrte ist vielmehr der Fall. Bethphage lag so nahe bei Jerusalem, daß es noch zum Stadtgebiete gerechnet wurde. Früher suchte man dasselbe auf der Höhe des Oelberges (Hier., Beda, Eras.), neuestens auf dem westlichen oder südwestlichen Abhange desselben (Schuster-Holz. 2, 279 f. Keim 3, 74). Der gewöhnliche Weg nach Bethanien von Jerusalem ging über den niederen Rücken im Süden des mittleren Gipfels des Oelberges. Dieser Rücken wird gegenwärtig von den Franken der Berg der Versündigung genannt (1 Kön. 11, 7. 8). Ein anderer, mehr directer, aber viel steilerer Pfad führt über den mittleren Gipfel (Robinson, Phys. Geogr. S. 41). Die Bezeichnung (zunächst nämlich) gegen Bethphage und Bethanien zeigt an, daß sich Jesus zwischen beiden auf dem Wege befand, Bethphage aber seinem Reiseziel näher lag und das Ziel der abgesandten Jünger war. Die Erklärung der Lesart εἰς Ἱερ. καὶ εἰς Βηθανίαν als Reiseziel, nicht als Ortsangabe, weil beide zusammengehörten, da Jesus in Bethanien übernachtete (Schegg), ist in der Beschreibung des Zuges doch ungewöhnlich. πρὸς τὸ ὄρος = beim Oelberge ist nicht von ἐγγίζουσιν abhängig, sondern ist eine Näherbestimmung der Ortschaften [1]. — V. 2.** εἰς τὴν κώμην τὴν κατέναντι ὑμῶν in das euch gegenüberliegende Dorf ist so unbestimmt, daß keine der beiden Lesarten einen sicheren

---

talmudisch-midraschischen Anrede und Benennung Gottes רבונו של עולם רבן של עולמים vorliegenden Sprachgebrauch. Dieß habe auch ihn beirrt. Die Erklärung des ῥαββουνί durch διδάσκαλε bei Johannes zeige, daß es dem damals in Palästina als respectvolle Anrede eines Höheren üblichen רִבּוֹנִי, רַבּוּנִי, רַבּוֹנִי gleichwerthig ist.

* Lies Ἱεροσόλυμα (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) für Ἱερουσαλήμ (A). Lachm., Tisch., Volkm., Schegg lassen εἰς Βηθφαγῆ aus nach D It. Vulg. Orig., aber die Bezeugung ist zu stark. Man konnte sich an dem unverbundenen εἰς stoßen, obwohl eine Conformation nach den Parallelen möglich ist.

[1] Gregor Bar Ebhraya (Schol.) leitet Bethphage ab von der Cyperblume (arab. Alhenna), womit die Frauen ihre und ihrer Kinder Hände und Füße färben, oder von נבא Straßenkreuzung, oder von den unreifen Feigen.

** Οὔπω ist in dem Satze ἐφ' ὃν . . . κεκάθικεν zu ergänzen und zwar nach A B L Δ Trg. οὐδείς οὔπω. ℵ C Tisch. ἀνθρώπων οὔπω. κεκάθικεν (A D Lachm., Tisch., Trg.) ist beizubehalten, ἐκάθισεν aus Lucas; λύσαντες αὐτὸν ἀγάγετε (A) ist aus den Parallelen, λύσατε αὐτὸν καὶ φέρετε ℵ B C L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.

Schluß zuläßt. Denn es ist nicht nothwendig auf ein schon genanntes Dorf zu beziehen. Will man aber dieß thun, so ist nach Matthäus nur Bethphage darunter zu verstehen. Nach dem textus rec. hat man bei Marcus keinen Grund, Bethanien vorzuziehen, denn daß dieß bloße Harmonistik sei (Weiß) ist durch nichts bewiesen, da „das größere und damals bekanntere Bethphage" nur zur Orientirung über die Lage des kleinen und außerhalb der Evangelien nirgends erwähnten Bethanien dienen könnte, wenn von ihm mehr bekannt wäre. Es kommt aber im A. T. nicht vor und im N. T. nur in den Parallelen zu unserer Stelle. Der Talmud entscheidet aber für die Leser des Marcus nicht. Für sie war Bethanien wichtiger. Anders war es bei Matthäus, dessen Leser ortskundig waren und also Bethanien nicht brauchten (vgl. Keim 3, 74 [1]. Meyer, Klost., Schegg). κατέναντι ist den Griechen unbekannt, wird aber von den LXX für נֶגֶד, לְנֶגֶד, לִפְנֵי gegeben. Das wunderbare Vorherwissen des Herrn tritt stärker hervor, wenn es sich um einen Jesu und den Jüngern wenig bekannten Ort handelt. πῶλος = Füllen, vom Pferd häufig seit Homer; allgemein Ael. v. h. 4, 9. Im A. T. steht es für Eselsfüllen (Richt. 10, 4. 12, 14. Zach. 9, 9. Gen. 49, 11). Dafür entscheidet auch die Parallele bei Matthäus. Wenn Wetst., Keim u. a. glauben, Lucas und Marcus haben den Esel im Blick auf den Spott des Abendlandes verschleiert, so haben sie nicht so Unrecht, aber doch darf man deßhalb nicht ein Pferdefüllen annehmen, sonst hätte dieses offen genannt werden müssen, wie es Josephus (Antt. 5, 7, 6. 15) zu Richt. 10, 4; 12, 14 thut. ἐφ' ὃν οὐδεὶς οὔπω ἀνθρώπων κεκάθικεν ist ein von Lucas (19, 18) aufgenommener Zusatz des Evangelisten, weil er nicht wie Matthäus die Mutter neben dem Füllen nannte. Die Judenchristen kannten die Gewohnheit bei feierlichen Veranlassungen ungebrauchte Thiere zu benützen (Num. 19, 2. Deut. 21, 3. 1 Sam. 6, 7). Doch kommt Aehnliches auch bei den Römern vor (Ovid. Met. 3, 12: nullum passa iugum. Hor. ep. 9, 22: intactae boves). Der Aorist λύσατε zeigt die einmalige, das Präsens φέρετε die dauernde Handlung an (Kühn. 441, 5. 445, 2. Krüg. 53, 6, 4). Zu φέρειν = führen vgl. 15, 22. Apg. 14, 13. Gen. 47, 16. — V. 3.* τί = warum hat die Ergänzung des ὅτι veranlaßt und πάλιν wurde nicht recht verstanden. τί ποιεῖτε τοῦτο, = was thut ihr da? (vgl. Krüg. 57, 3, 5). καὶ εὐθύς . . . ὧδε sind nicht Worte der Jünger (Euthym., Volkm., Weiß) [2], sondern Jesu (Jans., Fritzsche, Mey., Weizs., Bisp., Schegg u. a.).

---

[1] Es ist unrichtig, daß man seit Orig. unter der κώμη gewöhnlich Bethanien versteht. Denn Orig. selbst spricht sich gar nicht bestimmt über den Ort aus (Huet. 1, 431. 435) und mit seiner allegorischen Deutung begnügen sich die Lateiner (Hier., Ambr., Beda, Thom.), wenn sie nicht gar Jerusalem unter dem Castell vermuthen (Lyr., a Lap.). Die Späteren entscheiden sich für Bethphage (Jans., Mald., Calmet).

* Ὅτι nach εἴπατε (ℵ A C D L Vulg. Syr.) ist aus den Parallelen, fehlt B Δ Lachm., Tisch., Trg. ἀποστελεῖ ist aus Matth., ἀποστέλλει ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch. Trg. πάλιν vor ὧδε ist in der Rec. (A C² Verss. Lachm.) ausgefallen. Sämmtliche Textänderungen beruhen auf einer dem Matth. angepaßten Erklärung.

[2] Orig. kann nicht dafür citirt werden. Er stellt in diesem Punkte alle drei Synoptiker gleich: οὕτως ἐχόντων (τῶν ἑξῆς). εὐθέως δὲ ἀποστελεῖ αὐτοὺς ἢ καὶ εὐθέως αὐτὸν ἀποστελεῖ πάλιν ὧδε. In der Lösung führt er bloß den ersten Halbvers bis χρείαν ἔχει

Denn es wäre im Auftrage des Herrn der Hinweis auf das Zurückſtellen klein und unpaſſend. Das Präſens und πάλιν hindern nicht daran (Fritzſche), denn jenes vergegenwärtigt die Handlung [1] und πάλιν bezieht ſich auf die in τί ποιεῖτε τοῦτο liegende Verhinderung. Es iſt alſo zu überſetzen: ſo läßt er es alsbald wieder hierher ab (Weizſ.) — V. 4.* ἄμφοδος ἡ und ἄμφοδον τό iſt ein Weg, der um etwas herum führt (um das Gehöft) Jer. 17, 27; 49, 26 und bei einzelnen Griechen. Euthym.: θύραν λέγων τὴν τοῦ οἴκου τῶν κυρίων τοῦ πώλου. ἄμφοδον δέ ἐστιν ἡ δίοδος. Vgl. Ez. 21, 26: אֶת־הַדֶּרֶךְ. — V. 5 f.** τί ποιεῖτε λύοντες; was thut ihr, indem ihr loslöst? d. h. warum löst ihr los? (Apg. 21, 13. Krüg. 56, 8, 1. Paſſ. 2, 977, 1). Marcus ſchildert den Hergang wieder anſchaulich, um zu zeigen, wie genau alles eingetroffen ſei. Das bereitwillige Entgegenkommen der Leute wird freilich auch hervorgehoben (Ew., Weiß), aber dieß war zugleich ein Moment der Vorausſage Jeſu. Höchſtens könnte man bei Marcus darin zugleich einen Beweis für den Eindruck, welchen Jeſus überall auf das Volk machte, erkennen. καὶ ἀφῆκαν αὐτούς = ſie ließen ſie machen. — V. 7.*** Vgl. Matth. S. 434 f. — V. 8.**** ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν heißt nicht: ſie warfen die Kleider auf den Weg (Scholten), ſondern ſie breiteten die Kleider auf dem Wege aus; vgl. στρ. πέδον oder πόρον πετάσμασιν, εἵμασιν (Paſſ. 2, 1558), ſo daß Matth. 21, 8 ἐν τῇ ὁδῷ keine Correctur iſt. Der eine geht von der Vorſtellung der Bewegung, der andere von der Vorſtellung der Ruhe aus. στιβάς von στείβω iſt = Streu, ein Lager von Stroh, Rohr, Blättern u. ſ. w. entweder aufgeſchüttet oder in einer Art Matratze geſtopft; oft bei den Klaſſikern. Da der Begriff des Zuſammendrückens der weſentliche iſt, ſo kann man daraus die Bedeutung von Laub, Ruthen, die dazu verwendet wurden, nicht ableiten [2], ſondern muß annehmen, daß Marcus in populärer Ausdrucksweiſe das Reſultat ſtatt des Mittels genannt hat. Da man nicht wohl „Streu" überſetzen kann, ſo geben es die einen mit „Maien" (Schegg) oder „Reiſer" (Fritzſche), andere mit „grüne Büſchel" (Weizſ.) u. ſ. w. ἐξ ἀγρῶν von den Landgütern, Höfen. Die Conſtruction iſt zeugmatiſch. — V. 9 f. Marcus folgt dem Matthäus, iſt aber etwas ausführlicher. Da er gegen ſeine Ge-

---

an. Er will nur beweiſen, daß daraus das ἀποστελεῖ αὐτούς begreiflich ſei, weil dem Herrn Niemand widerſteht.

[1] Janſ. verwirft die Lesart ἀποστέλλει, weil ſonſt eine das ἀποστέλλει V. 1 wiederholende Bemerkung anzunehmen ſei. Delitzſch 1876 S. 409: mit dieſem πάλιν iſt ἀποστέλλει das überſetzte ישׁב, welches nicht bloß „zurückgeben", ſondern auch „die Wendung wohin geben" bedeutet und von Tributzahlung geſagt wird.

* Δέ ſteht wieder für καὶ ἀπ. (ℵ B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). Tiſch. behält den Artikel vor πῶλον (ℵ C Δ) und θύραν (ℵ A C D Lachm.) bei. Der erſte könnte durch V. 2 hereingekommen ſein, der zweite iſt aber dadurch nicht bedingt.

** V. 6 lies εἶπεν (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) für ἐνετείλατο.

*** Ἤγαγον iſt aus den Parallelen, φέρουσιν ℵ° B L Δ Tiſch., Trg., ſtatt ἐπέβαλον (A) lies ἐπιβάλλουσιν, ſtatt ἐπ' αὐτῷ (A) ἐπ' αὐτόν.

**** Für στοιβάδας (A C) lies στιβάδας (ℵ B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). Da ἔκοπτον ἐκ τῶν δένδρων καὶ ἐστρώννυον εἰς τὴν ὁδόν aus Matth. iſt, ſo lies κόψαντες ἐκ τῶν ἀγρῶν (ℵ B (C) L Δ Tiſch., Trg.).

[2] Heſych.: ἀπὸ ῥάβδων καὶ χλωρῶν χόρτων στρῶσις καὶ φύλλων. Euthym.: στοιβὰς δὲ ἡ σωρεία τῶν κλάδων· τὸ γὰρ ὄρος τῶν ἐλαιῶν τηνικαῦτα παρήμειβον.

wohnheit das hebr. ὡσαννά nicht erklärt; so muß dieß mit dem Verluste seiner ursprünglichen Bedeutung schon ganz in die liturgische Sprache übergegangen gewesen sein. Den Sohn Davids hat er ausgelassen, weil er solche Bezeichnungen gerne vermeidet, welche den königlichen Charakter zu sehr hervorzuheben scheinen. Sohn Davids kommt bei ihm bloß im Munde des Blinden bei Jericho vor (10, 47 f.). Verstanden hätten die Leser freilich Hosanna dem Sohne Davids = hilf dem Sohne Davids (Schegg) nicht, aber dies hätte die Weglassung des ganzen Ausdrucks gefordert. Ein wenn nicht antijüdisches (Hilgf.), so doch heidenchristliches Interesse wirkte jedenfalls mit. Der Sohn Davids war der Messias — König der Juden. Wenn aber Marcus dennoch das Reich Davids als ein kommendes bezeichnet, so konnte dieß im Munde des Volkes nur vom Messiasreiche gemeint sein, hatte aber für den Leser nicht dieselbe Bedeutung, da das Reich Davids nur geistig aufgefaßt werden konnte. — V. 11.* εἰς τὸ ἱερόν ist nähere Bestimmung wie V. 1, was auch durch das eingeschobene καί = und zwar (krit. Anm.) angedeutet wird[1]. ὀψέ kommt absolut Marc. 11, 19; 13, 35 und mit folgendem Genitiv τῆς ἡμέρας, τῆς ὥρας u. s. w. bei den Griechen häufig vor, im N. T. nur noch Matth. 28, 1 = spät an der Tageszeit, spät Abends, denn ὥρα bezeichnet hier die ganze Tageszeit und ὀψὲ τῆς ὥρας steht für die ὀψία δεῖλη (späterer Nachmittag) der Griechen. In der Frage über die Zeit der Tempelreinigung stimme ich denjenigen bei, welche dem Marcus die Ursprünglichkeit vindiciren (Mey., Weiß u. a.), weil mit dem Einzuge der Zweck erreicht war, Jesus als den vom Volke gefeierten Messias zu schildern. Die unmittelbar darauf folgende Vornahme der Tempelreinigung hätte wieder einen Mißton in die allgemeine Freude gebracht. Wenn aber trotzdem Matthäus die Sache umgekehrt darstellt, so wollte er nicht den historischen Hergang erzählen, sondern das messianische Auftreten Jesu im Heiligthum der Juden nachdrucksvoll an den Einzug anreihen. περιβλεψάμενος hebt den ernsten Moment hervor, in welchem Jesus im Vorgefühle seines Leidens, von den jubelnden Volksschaaren umgeben sich von dem Zustande des Gotteshauses wehmuthsvoll überzeugte, um das Volk zur Einkehr in sich selbst einzuladen. Daran erinnert die alte Glosse: ἀναξίων ὄντων τῶν Ἰουδαίων sc. ἐξῆλθεν[2]. Der Gedanke, daß Jesus mit seinen Jüngern die Plätze besucht habe, an welche sich Erinnerungen aus seiner Kindheit knüpften (Darstellung im Tempel, zwölfjähriger Knabe, Versuchung) ist sehr schön (Schegg), kann aber mit περιβλεψάμενος nicht angedeutet sein, weil dieß Wort auch 3, 5. 34 in anderer Bedeutung steht.

---

[1] Beda: quod ingressus civitatem primo templum adiit, formam nobis religionis, quam sequamur, praemonstrat. Ut cum forte villam aut oppidum aut aliam quemlibet locum, in quo sit domus orationis Deo consecrata, intramus, primo ad hanc divertamus.

* Ὁ Ἰησοῦς fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.; καί vor εἰς ἱερόν ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg., ὀψίας (A B D Lachm., Trg.) könnte aus ὀψέ (ℵ C L Δ Tisch.) abgeleitet sein.

[2] So haben codd. in marg. nach ἄλλοις ἀντιγράφοις. Victor: τὸ καταλιπὼν τὴν ὡς ἀπὸ ἀναξίων ἀναχώρησιν δηλοῖ. Euthym., Beda.

§ 43.

Die Verfluchung des Feigenbaumes und die Tempelreinigung.

11, 12—26 (Matth. 21, 12—22. Luc. 19, 45—48).

Beide Erzählungen gehören wesentlich zusammen, denn die Verfluchung Feigenbaumes ist das Symbol der in der letzten Zeit thatsächlich ausrückten Verwerfung des Volkes. Wäre es daher nicht schon an sich wahrinlich, daß Jesus am Tage seines Einzuges, der ihn als den von seinem lke besungenen Messias zeigte, die Festesfreude nicht durch den grellen Con-t der Tempelreinigung trüben wollte, so würde man durch diese enge Beung beider Erzählungen dazu veranlaßt, dem Berichte des Marcus den rzug zu geben (Jans.). Damit harmonirt auch die Trennung beider Mote in dem Symbole des Feigenbaumes, denn indem die Jünger am nächsten ge die Wirkung des Fluches am verdorrten Baume wahrnehmen, haben zugleich ein Zeichen für die Wirkung des Fluches über das jüdische Volk. shalb empfiehlt es sich auch, diesen § bis V. 26 auszudehnen. Weiß hat nicht unzutreffend überschrieben: die Gerichtsverkündigung. Die Anordig nach Tagewerken (Klost.) ist zu äußerlich. Mit dieser Doppelhandlung der Gang der weiteren Geschichte vorgezeichnet. Das Verderben Israels besiegelt und kommt schnell. Da aber nur die Jünger Zeugen der Verhung des Feigenbaumes waren, so erhellt aus der umständlichen Darung des Marcus, daß er auch hierin zeigen wollte, wie Jesus dieselben die kommenden Ereignisse unterrichtete und vorbereitete. Wir haben in Erzählung vom Feigenbaume eine vollkommene Analogie zu den wenigen, Marcus eigenthümlichen Wundererzählungen (7, 32 ff. 8, 22 ff.). mit hängt zusammen, daß Marcus noch mehr als Matthäus die in der mbolik liegende Anwendung vermeidet und die Bedeutung der Glaubens-t für die Jünger in den Vordergrund stellt. Man kann darin Reflexionen Schriftstellers suchen (Baur), der Entschluß und That trennt, die Einheit Handlung in ihre verschiedenen Momente auflöst, aber man kann solche hrnehmungen weder für die Abhängigkeit noch für die Ursprünglichkeit werthen. Derartige Erscheinungen beweisen nur, daß jeder Evangelist in formellen Darstellung und der Auswahl des Stoffes von einem bestimmten ecke geleitet wurde.

Lucas berichtet nur kurz über die Tempelreinigung, ohne die Verfluchung Feigenbaumes zu erwähnen, ein Beweis, daß er einen universellen Standkt einnimmt und dem Jüngerunterricht nicht die gleiche Aufmerksamkeit nkt.

V. 13.* Εἰ ἄρα = ob etwa, ob unter diesen Umständen (Win. 53, 414. tm. 220. Krüg. 69, 8). Die Umstände müssen aus dem Vorhergehenden nnt sein. In unserem Falle ist der Blätterschmuck gemeint. Das Futurum stellvertretend für den gewöhnlichen Conjunctiv. Die Worte sind in dem

---

* Οὐ γὰρ ἦν καιρὸς σύκων (A D Verss. Lachm.) ist Umstellung für ὁ γὰρ καιρὸς ἦν σύκων (ℵ B C* L Δ Tisch., Trg.).

Modus ausgedrückt, welchen der direct Sprechende brauchen würde (Winer 41, 4, 282). Ueber die Feigen s. Matth. S. 440 Anm. 1. Nach der besseren Lesart ist der Genitiv σύκων von seinem subst. regens durch andere Satztheile getrennt (Buttm. 332). Die Hauptbegriffe καιρός und σύκων werden dadurch stärker betont: denn die Zeit war nicht da für die Feigen (Schegg). Marcus weicht in zwei Punkten von Matthäus ab, indem er ἔχουσαν φύλλα und ὁ γάρ . . σύκων hinzufügt. Ueber beide Punkte ist viel Unnöthiges geschrieben worden. Nach dem, was bei Matthäus über die Feigenentwicklung gesagt worden ist[1] und selbst in unseren Gärten beobachtet werden kann, war es unmöglich, daß Jesus zu dieser Jahreszeit schon reife Boccoren finden konnte. Die gewöhnliche Berufung auf das Ansetzen der Fruchtsätze vor der Entwicklung der Blätter[2] hat bei dem aus vielen Blüthen zusammengesetzten verschlossenen Fruchtstand, welchen wir Feigenfrucht nennen, keinen Werth für den Beweis einer frühen Feigenentwicklung, denn die auf der Innenseite des hohlen, birnförmigen, an der genabelten Spitze durch Schuppen völlig verschlossenen Fruchtstandes stehenden Blüthen müssen sich trotzdem zur Reife entwickelt haben, ehe der Fruchtstand genießbar ist. Es fällt also Blüthe und Frucht durchaus nicht zusammen, wenn es auch dem Laien so scheint. Ebenso wenig ist demnach das Vorhandensein des Blätterschmuckes ein Zeichen für das Vorhandensein reifer Boccoren. Die Blätter setzen allgemein Mitte März an und werden anfangs April schon üppig, so daß man nicht vorjährige Blätter (Lightf. 417 ff.) anzunehmen hat, und dennoch reifen die Früchte erst bis Juni. Jesus konnte also auch an dem belaubten Baume keine Frühfeigen zu finden hoffen (Fritzsche, Schegg, Ew., Volkm., Kloſt., Weiß), sondern nur Fruchtansätze erwarten. Bei diesen ist das Maß der Reife und Ungenießbarkeit gleichgültig, da alle ungenießbar sind. Deßhalb bleiben nur die Kermusen übrig (Delitzsch, Shaw, Keil, Heer), welche oft erst nach Ansetzung der Blätter zeitigen, so daß man an einem belaubten Baume am sichersten reife Feigen erwarten durfte. Es ist also unrichtig, daß überwinterte Feigen mit der Belaubtheit des Baumes gar nicht im Zusammenhang standen. Der zweite Punkt von der Feigenzeit kann aber auch nicht erklärt werden: wäre es Feigenzeit gewesen, so würde er außer den Blättern auch Früchte gefunden haben (Mey.), denn dieß ist entweder selbstverständlich und daher müßig oder falsch, aber nicht weil die Naturgeschichte sagt, „daß der Feigenbaum zuerst die Frucht ansetzt“ (Schegg), denn unter den Feigen versteht Meyer mit Marcus reife Feigen, sondern weil der Baum auch ganz unfruchtbar sein konnte. Der Feigenbaum ist entweder immer oder gar nie fruchtbar. Zu letzterer Klasse gehörte der fragliche Baum. Er hatte keine Kermusen, die Jesus suchte, er hatte aber auch keine Boccoren angesetzt. Dagegen hat Schegg Recht, wenn er ὁ γάρ . . . nicht bloß auf εἰ μὴ φύλλα, sondern auf den ganzen vorausgehenden Satz bezieht. Jesus wußte wohl, daß es noch nicht Feigenzeit war, wußte aber auch, daß trotzdem reife Kermusen gefunden werden konnten und zwar am ehesten an dem belaubten Baume. Deßhalb ging er auf diesen zu. Wäre es Feigenzeit gewesen, so hätte er auf

[1] Vgl. dazu noch Furrer in Schenkels Bibellexicon 2, 264, dem Keil folgt.

[2] Plinius h. n. 16, 49: eidemque (fico) serius folium nascitur quam pomum.

den zugehen können. Von den anderweitigen Deutungen erwähne ich nur e symbolische Erklärung, auf welche der Zusatz aufmerksam machen soll Jans., Mald., Fr. Luc., Lange, Weizs. u. a.)[1]. Der Einwand, daß dieses emand aus den Worten hätte entnehmen können, ist nur halb richtig, da r Feigenbaum als Symbol des jüdischen Volkes galt, bei den heidenristlichen Lesern aber der mündliche Unterricht zur Seite ging. — V. 14. u ἀποκρίνεσθαι bemerkt Bengel: arbori fructum neganti, was aber unötig ist, da ἀποκρίνεσθαι häufig = er ergriff das Wort (נַיַּעַן) gebraucht ird. Der Optativ φάγοι drückt den Befehl in der Form des Wunsches us, weil Marcus den Baum nicht unmittelbar verflucht werden läßt wie Matthäus (vgl. Apg. 8, 20. Krüg. 54, 3, 1). ἤκουον οἱ μαθηταί bereitet cht auf V. 20 ff. vor, sondern hebt die Bedeutung für die Jünger hervor, orauf besonders die Griechen aufmerksam machen[2].

V. 15. Der Artikel vor ἀγοράζοντας ist in der Rec. (D Δ) nach Matth. eggelassen worden. Matthäus hat mit dem einen Artikel vor πωλοῦντας beide i dem im Heiligthume getriebenen Kaufgeschäfte betheiligten Parteien zusammenfaßt (Buttm. 85, 15. Win. 19, 3, 120). ἤρξατο wird auf die Beendigung urch κατέστρ. (Mey.), auf die Vollendung nach der Auferstehung (Volkm.) der rückwärts auf περιβλεψάμενος bezogen (Weiß, Keil). Es zeigt eben an, omit Jesus nach seinem Eintritt in den Tempel seine Thätigkeit begann. Die gewöhnlich hebt Marcus den Moment des Anfangs (impetus Fr.) her-or. Daß ἐκβάλλειν von allen, κατέστρεψεν von einem Theil gilt (Schegg) ist gen den Wortlaut. — V. 16 ist wieder ein Zusatz des Marcus. Das erbot, Geräthschaften durch den Tempel (ἱεροῦ, nicht ναοῦ) zur Abkürzung s Weges zu tragen, wird auch vom Talmud erwähnt und auf die Synagogen ausgedehnt (Lightf., Wetst.)[3]. Zu ἤφιε vgl. 1, 34. — V. 17.* Die rage: οὐ γέγραπται . . ist zwar wegen des Nachsatzes ὑμεῖς δὲ πεποιήκατε was auffallend, aber nicht unmöglich (Fr.). Das Citat ist aus Jes. 56, 7, m Marcus getreuer folgt als Matthäus und Lucas, indem er das in beiden exten befindliche πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν aufnimmt. Bei Jesaias bezieht sich dieses if die Rückkehr der Juden aus der babylonischen Gefangenschaft. Mit ihnen erden auch Kinder der Fremden zurückkommen, um Jahve zu dienen und inen Namen zu lieben. Auch sie werden auf den heiligen Berg geführt,

---

[1] Chrys. legt die Bemerkung den unvollkommenen Jüngern zur Last: εἰ δὲ καιρὸς κ ἦν, πῶς ἕτερος εὐαγγελιστής, φησιν, ἦλθεν εἰ ἄρα εὑροι καρπὸν ἐν αὐτῇ; ὅθεν δῆλον, ι τῆς ὑπονοίας τῶν μαθητῶν ἦν τοῦτο ἀτελέστερον ἔτι διακειμένων· καὶ γὰρ τὰς ὑπονοίας ὧν μαθητῶν πολλαχοῦ γράφουσιν οἱ εὐαγγελισταί (H. 67, 2).

[2] Chrys.: (κατηράθη) τῶν μαθητῶν ἕνεκεν, ἵνα θαρρῶσιν. ἐπειδὴ γὰρ πανταχοῦ μὲν εργετεῖ, οὐδένα ἐκόλασεν· ἔδει δὲ καὶ τῆς τιμωρητικῆς αὐτοῦ δυνάμεως ἀπόδειξιν παραεῖν, ἵνα μάθωσιν ὅτι δυνάμενος ξηρᾶναι Ἰουδαίους, ἐκὼν συγχωρεῖ, καὶ οὐ ξηραίνει (67, 1).

[3] Josephus c. Ap. 2, 7: denique ne vas quidem aliquod portari licet in templum, sed erant in eo solummodo posita altare, mensa, thuribulum, candelabrum, iae omnia in lege conscripta sunt. Doch bezieht sich dieß nicht auf das Durchtragen rch den Tempel, sondern zur Benützung im Heiligthume, wie die Motivirung beweist: enim nihil amplius neque mysteriorum ineffabilium agitur neque intus ulla epulio administratur.

* Für λέγων (A D It. Vulg. Lachm.) ist καὶ ἔλεγεν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) zu lesen. vor γέγραπται fehlt D und einigen Vers. nach Matth.

ihre Brand- und Schlachtopfer sind Gott wohlgefällig. Denn sein Haus wird ein Gebethaus sein für alle Völker. Es kehrten auch Fremde mit den Juden zurück (Esr. 2, 43 ff.; 7, 7. Nehem. 3, 26; 11, 21). Aber damit ist πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν doch nicht erklärt. Vielmehr ist der auch 66, 21 ausgesprochene Gedanke von dem Universalismus des zukünftigen Messiasreiches deutlich angezeigt. Die einzelnen Fremden, welche sich nach dem Exil den Juden anschlossen, waren nur ein schwaches Vorbild von der christlichen Kirche, in welcher die Scheidewand zwischen Judenthum und Heidenthum niedergerissen war (Eph. 2, 13—17). Die Aufnahme durch Marcus hat aber weder in der Genauigkeit des Citirens (Fritzsche, de W., Bleek, Holtzm.) noch in der Rücksicht auf den Vorhof der Heiden, in welchem die Scene spielte (Weiß)[1], sondern in der Rücksicht auf die heidenchristlichen Leser ihren Grund (Schulze, Mey., Klost., Keil). Matthäus ließ den Zusatz weg, weil ihm die Entweihung des Heiligthums, also der Gegensatz zwischen οἶκος προσευχῆς und σπήλαιον λῃστῶν die Hauptsache war, Lucas aber ist in diesem Berichte ohnehin ganz kurz und liebt es auch sonst, die gemüthliche, sittliche Seite hervorzuheben, wodurch der Universalismus als selbstverständlich vorausgesetzt wird. Jesus will zwar nicht den neuen Geistestempel ankündigen (Jans., Schenkel, Volkm., Klost.), aber doch den an einen Ort beschränkten Tempel aufheben (Beda). σπήλαιον λῃστῶν ist aus Jer. 7, 11. Da alle drei Synoptiker diesen ziemlich frei gebildeten Satz fast gleichlautend haben[2], so ist eine Abhängigkeit anzunehmen, aber auf welcher Seite dieselbe zu suchen ist, läßt sich im einzelnen Falle nicht entscheiden. Am nächsten liegt die Benützung des Citats für Matthäus, weil eine Verurtheilung des jüdischen Volkes damit ausgesprochen ist. Bei Jeremias ist σπήλαιον λῃστῶν als Bild gebraucht, weil die Höhlen den Räubern eine Zuflucht gegen den Arm der Gerechtigkeit bieten. In gleicher Weise wähnen sich die Juden im Tempel gegen die Folgen ihrer Vergehen gesichert (Scholz, Commentar z. Jer. 1880. S. 106). — V. 18.* ἤκουσαν ist auf die ganze Tempelreinigung zu beziehen, aber doch enger zu fassen als die Berichte des Matthäus und Lucas, welche den Entschluß der Behörde, Jesus aus dem Wege zu räumen, durch alles, was er in diesen Tagen im Tempel that, motivirt sein lassen. ἀπολέσωσιν wird in der Regel als deliberativer Conjunctiv gefaßt und mit sollen erklärt: sie suchten, wie sie ihn umbringen sollten. „Könnten" (Schegg) entspräche mehr dem interrogativen Optativ nach einem historischen Tempus (Krüg. 54, 2, 3; 7, 1). Sie wollten ihn umbringen, weil sie durch ihn ihren Einfluß auf das Volk zu verlieren

---

[1] Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 359 stimmt ihm auch Holtzmann bei. Jesus mag nicht leiden, daß die Juden durch profanes Raufen und Feilschen, durch Wechselgeschäft und Betrug den Heiden ein Aergerniß geben, welche zu den Gottesdiensten in Jerusalem gekommen waren. Beide Seitenreferenten haben das Wort ausgelassen, weil sie seine Beziehung nicht mehr verstanden.

[2] Matth.: ποιεῖτε, Luc.: ἐποιήσατε, Marc.: πεποιήκατε (B L Δ Tisch., Trg.), Rec. nach ℵ A C D Lachm. ἐποιήσατε.

* Οἱ ἀρχιερεῖς ist nach ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vor οἱ γραμματεῖς zu stellen. Statt ἀπολέσουσιν (Δ) lies ἀπολέσωσιν, statt ὅτι πᾶς (A D L It. Vulg. Syr. Lachm.) lies πᾶς γάρ (ℵ B C Δ Tisch. Trg.). ἐξεπλήσσετο ist beizubehalten; Tisch. nach ℵ Δ ἐξεπλήσσοντο.

fürchteten, sie konnten es auch, mußten aber den rechten Weg ausfindig machen. — V. 19.* ὅταν zeigt die Wiederholung der Handlung an: so oft es spät war, ging Jesus hinaus, d. h. alle Abende dieser Woche (vgl. 3, 11. Winer 42, 5, 290).

V. 20.** Πρωΐ würde man vor παραπ. erwarten, wenn der Gegensatz zu ὀψέ angegeben werden wollte. Aber auch in der Nachstellung kann man es nicht bloß als Bezeichnung des Morgenlichtes mit εἶδον verbinden. Die Zeitbestimmung ist allerdings nicht die Hauptsache, aber sie wird doch beigefügt. ἐκ ῥιζῶν = radicitus, von der Wurzel an, also der ganze Baum, nicht bloß das Laub. Für die Sache selbst bedeutet dieß die vollständige Verwerfung des Volkes als eines Ganzen. Das irdische Heil verloren sie durch die Zerstörung Jerusalems und das himmlische erreichen sie nicht (Beda, vgl. Hebr. c. 4). — V. 21. Wie die Trennung der Wahrnehmung und Verfluchung, so vermeidet Matthäus auch alles weitere Detail. Deßhalb nennt er, der sonst überall den Petrus als Sprecher des Apostelcollegiums einführt, hier den Petrus nicht. Unmittelbar nach der Verfluchung war der Ausdruck der Verwunderung bei allen gleichmäßig, während bei der Trennung schon eine besondere Aufmerksamkeit auf den betreffenden Baum nöthig war. Im ersten Falle erscheint das Wunder gesteigert, aber darin ist weder der Grund für die Zusammenziehung bei Matthäus noch für die Trennung bei Marcus zu suchen. Matthäus ist auch sonst kurz und setzt die Anerkennung der Wunder voraus, Marcus ist fast überall umständlicher und trennt die Belehrung der Jünger von der Verfluchung, um den Zweck ihrer Unterweisung besser hervortreten zu lassen. — V. 22. Da sich die Jünger über die Thatsache als etwas Auffallendes, Wunderbares aufhielten, so gibt Jesus die Antwort durch den Hinweis auf den Grund solchen Geschehens. Hätten sie diesen von ihm schon oft genannten Grund gekannt, so wäre ihnen die Sache nicht so aufgefallen. πίστις wird schon von älteren Exegeten = Vertrauen erklärt (Jans. fidem Dei, i. e. fiduciam in Deo; Chrys. πίστις τελεία) und so von vielen neueren (Mey., Bisp., Reischl, Weiß u. a.). Die „legale" Uebersetzung ist allerdings Glaube (Schegg), allein bei der fides salvifica muß mit dem Glauben noch mehr als bei der theologischen Tugend des Glaubens das unbedingte Vertrauen auf Gott verbunden sein. Dem widerspricht auch die Erklärung durch πιστεύειν V. 23 nicht, denn es wird nicht gesagt, was der Inhalt des Glaubens ist, sondern was geschehen soll auf Grund des Glaubens, und mit Bezug auf das Zukünftige, den Erfolg ist der Glaube zugleich Vertrauen. Die Stellen Apg. 3, 16. Gal. 2, 20 lassen sich nicht eliminiren. Deßhalb ist auch πίστις θεοῦ = Glaube an Gott im Unterschied zum Glauben an Christus nicht zu premiren, als ob ersteres die Formel der Katechese bei den Heiden, letzteres die Forderung bei den Juden wäre (Schegg). Auch der allgemeine Ausdruck des Matthäus kann nur vom Glauben an Gott erklärt werden. Daß bei den Heiden das correcte Glaubensbekenntniß war: ich glaube an Gott, ist nicht erwiesen; denn Paulus gebraucht doch häufig den Ausdruck πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ (Röm. 3, 22. Gal. 2, 16; 3, 22; vgl. Apg.

---

* Ὅτε (A D Rec. Lachm.) ist Correctur für ὅταν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Statt πρωΐ παραπ. lies παραπ. πρωΐ (ℵ B C D L Δ Tisch. Trg.).

14, 12. Phil. 3, 9). Richtig ist, daß man bei den Heiden mit dem Monotheismus beginnen mußte. Wenn auch Jesus nicht bloß sagen wollte, daß dem Glauben und Gebete seiner Jünger das größere Wunderwerk gelingen werde, nemlich die Bekehrung ihres Volkes, dessen Verstockung sie miterleben müssen (οὐ μόνον Matth. 21, 21; Klosterm.), so wollte doch Marcus mit dem ἔχετε πίστιν θεοῦ die allgemeine Regel für die Gebetserhörung und Ausübung der Wunderkraft geben. — V. 23.* Zur Erklärung s. Matth. 391 und 440. διακρίνειν = auseinanderscheiden, trennen, scheiteln, beurtheilen. In der Bedeutung zweifeln (sich mit sich entzweien) kommt διακρίνεσθαι bei den Griechen nicht vor, aber Röm. 14, 23. Jac. 1, 6; 2, 4. Apg. 10, 20. ἔσται αὐτῷ = לוֹ יִהְיֶה ist nicht nothwendig ein Hebraismus (Scholten), denn εἶναί τινι ist bei den Griechen sehr gewöhnlich (Win. 31, 2, 198. Krüg. 48, 2, 2; 4, 1). — V. 24.** Weil die wunderwirkende Kraft ihren Grund im Vertrauen auf Gott hat, so muß sich der Mensch zu Gott im Gebete wenden, um das zu erhalten, was er nöthig hat. Auch an anderen Stellen (Matth. 7, 7; 21, 22. Luc. 17, 16) wird dieser enge Zusammenhang zwischen Gebet und Glauben betont. Der Aor. ἐλάβετε von einer zu erbittenden Sache ist seltsam, doch läßt er sich durch die Vorstellung erklären, daß im Augenblicke des Gebets die Bitte von Gott schon gewährt ist (Schegg) und nachher auch das Gewährte zugetheilt wird. Noch einfacher ist die Berufung auf den Rathschluß Gottes (Mey., Weiß). — V. 25. Jesus hat diesen und den folgenden Ausspruch schwerlich bei dieser Gelegenheit gethan (vgl. Matth. 6, 12. 14; 18, 35). Es ist sehr wahrscheinlich, daß Jesus öfters von der Vergebung als nothwendiger Bedingung des Gebetes sprach und solche Aussprüche von den Evangelisten unabhängig von dem historischen Zusammenhange eingeschoben wurden. Da ich aber in den Evangelien nicht bloß eine planlose Aneinanderreihung der Rudera der Tradition erkennen kann, so ist doch nach dem logischen Zusammenhange zu fragen. Dieser kann aber bloß durch das Gebet hergestellt werden. Schon durch die Erwähnung dieses Requisites ist Jesus über den 1 Kor. 13, 2 genannten Glauben hinausgegangen. Ein weiteres Erforderniß zur Erhörung ist aber die versöhnliche Stimmung gegen den Nächsten, weil jedes Gebet eine Bitte um Vergebung der eigenen Schwachheiten und Fehler einschließt. Eine solche Ermahnung schien aber besonders in dem Augenblicke am Platze zu sein, in welchem die Verwerfung des undankbaren Volkes vorausgesagt wurde und das schreckliche Aergerniß bevorstand (J. Grimm). Die Verhütung einer falschen Folgerung aus dem Vorhergehenden (Klost., Weiß) ist aber zu gesucht. Denn aus der Verfluchung des Feigenbaumes konnten die Jünger doch nicht zu dem Gedanken kommen, daß der, welcher dem Nächsten flucht, Verzeihung der Sünden erlangen werde[1]. Zu στήκετε

---

* Γάρ ist A C Δ zur Verbindung eingeschoben (Matth. 17, 20), Trg. [ ]. Der Aor. πιστεύσῃ (A C D Lachm., Trg.) ist nach den vorhergehenden Aoristen für πιστεύῃ conformirt und ὃ ἐὰν εἴπῃ am Schlusse (A Lachm.) Glosse.

** Statt προσευχόμενοι ist προσεύχεσθε καί (ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.) und statt λαμβάνετε das schwierigere ἐλάβετε (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) zu lesen.

[1] Der Ausdruck ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς findet sich nur noch bei Matth. (7, 11. 21; 10, 32 f.; 12, 50; 16, 17; 18, 10. 19) und ist dort zur Erklärung des Begriffes βασιλεία τῶν οὐρανῶν beizuziehen (Lipsius, Jahrbb. für prot. Theol. 1878 S. 190 f.), da er jeden-

vgl. Matth. S. 209. Der Indicativ (A C D L Lachm., Tisch., Trg., Rec. στήκητε B Δ) wie 3, 11; 11, 19 (Buttm. 192). — V. 26 haben Tisch., Trg. nach ℵ B L Δ ausgelassen, da er aus Matth. 6, 15 sei (Buttm. 297). Zwar könnte er per homoiot. ausgefallen sein (Mey.), aber die Einschaltung ist bei dem unsicheren Textzustand doch wahrscheinlicher.

§ 44.

Die Streitreden mit den Hierarchen.

11, 27 — 12, 12 (Matth. 21, 23—46. Luc. 20, 1—19).

Die drei Synoptiker stimmen hier im Wesentlichen überein, nur hat Matthäus 21, 28—32 eine Parabel von zwei Söhnen eingeschaltet, welche für seinen Zweck in den letzten Reden charakteristisch ist, da er überall die große Verschuldung des Synedriums hervorhebt und die Juden wo möglich ihr Urtheil selbst sprechen läßt. Marcus hatte nicht dasselbe Interesse, aber da er die schon 8, 31; 9, 31; 10, 33 voraus verkündigte Katastrophe doch motiviren mußte, so nahm er diejenigen Streitreden auf, welche einerseits die Hoheit Jesu, andererseits die Verworfenheit der Hierarchen am besten darstellten. Die Tempelreinigung war eine schon vom religiös-sittlichen Standpunkte aus berechtigte Reaction des Herrn gegen den groben Unfug im Heiligthum, welcher die Berechtigung der Heiden zur Theilnahme am Christenthum motivirte; indem aber die Hierarchen gerade daran ihre Polemik gegen Jesus anknüpfen, beweisen sie, daß nicht der Eifer für die Religion, sondern Eigennutz und Herrschsucht die Triebfedern ihrer Opposition gegen Jesus sind und Jesus diesen Leidenschaften schließlich zum Opfer fällt. Die erste Streitrede endigt mit der Rathlosigkeit der Hierarchen (11, 33), die damit verbundene Parabel vom Weinberge aber enthält eine schwere Anklage gegen das undankbare Volk und seine Behörden. Der Schluß (12, 9—12) ist wesentlich milder gehalten als bei Matthäus, denn er spricht zwar die Verwerfung des jüdischen Volkes aus, lindert aber die Worte über das persönliche Schicksal der Juden. Außerdem fehlt Matth. 21, 43. 44. Man kann sagen, bei Matthäus ist die Verwerfung des Volkes die Hauptsache, bei Marcus der Uebergang zu den Heiden. Wenn Matthäus letzteren Punkt bestimmter hervorhebt (21, 41. 43), so geschieht es bloß, um die Unfruchtbarkeit des Volkes an guten Werken als die Schuld des Ueberganges darzustellen. Deßhalb hat Marcus diese Parabel schwerlich aufgenommen, weil sie den Ingrimm der Prophetenmörder steigert (J. Grimm), sondern weil sich die Unschuld und sittliche Erhabenheit Jesu in diesem Augenblicke der Entscheidung am schönsten offenbart. Auch jetzt (vgl. Matth. S. 430 ff.) muß ich bei der Ansicht bleiben, daß inhaltlich die Darstellung des Matthäus ursprünglicher

---

falls verbietet, τῶν οὐρανῶν bloß metonymisch (Schürer) für Gott zu nehmen. Deßhalb erkennen die einen hier die Redensammlung (Weiß), andere einen Zusatz des canonischen Marcus (Lipsius). Eine Reminiscenz aus Matth. könnte der Zusatz wohl sein, aber jedenfalls ist er absichtlich beibehalten, weil das Gebet zum Vater im Himmel hinaufgerichtet wird.

ist. Marcus hat das die jüdischen Verhältnisse Betreffende ausgelassen und so zwar eine einfachere, gleichmäßige Darstellung erreicht, aber auch die antijüdischen Spitzen abgestumpft.

V. 27. Περιπατοῦντος deutet weder an, daß sich Jesus als Herrn im Tempel gerirte, so daß sich die Hierarchen dieses Eingriffes in ihre Machtsphäre erwehren wollten (Klost., Schegg), noch das Gegentheil, daß Jesus umherging, um den Hierarchen keinen Anlaß zu einer neuen Interpellation zu geben (Mey., Weiß), sondern ist bloß ein anschaulicher Ausdruck für das Verweilen im Tempel (J. Grimm). περιπατεῖν ἐν c. Dat. loci steht ebenso Joh. 7, 1. 10, 23. Apok. 2, 1. Ueber die Thätigkeit Jesu ist damit nichts ausgesagt. Matthäus und Lucas berichten, er habe im Tempel gelehrt. Da die Frage: ἐν ποίᾳ ἐξουσίᾳ ταῦτα ποιεῖς; allgemein lautet, so hat Marcus, der überhaupt die Lehrthätigkeit Jesu in dieser Zeit nicht berücksichtigt, diese Angabe weggelassen, um den Vorwurf allgemeiner fassen zu können. Dieß ist wahrscheinlicher, als daß Matthäus wegen der nach der Tempelreinigung eingeschalteten Heilungen (21, 14—16) und Lucas wegen der 19, 47 berichteten Lehrthätigkeit den Zusammenhang mit der Tempelreinigung unterbrochen haben und zu einer neuen Motivirung gezwungen wurden. Denn durch die Erzählung vom Feigenbaume hat ja auch Marcus diesen Zusammenhang aufgehoben und περιπατοῦντος kann wenigstens als Wiederaufnahme der früheren Erzählung über das Auftreten im Tempel betrachtet werden. Wollte man aber den Genitivus absolutus Matth. 21, 23 aus Marc. 11, 12 erklären, so würde man dem Matthäus doch eine starke Gedankenlosigkeit zutrauen, denn er hat die Tempelreinigung, zu welcher Jesus nach Marc. 11, 12 von Bethanien weggeht, bereits berichtet und hat vom folgenden Tage nur die Verfluchung des Feigenbaumes zu erzählen. An diese reiht er nun mit ἐλθόντος αὐτοῦ εἰς ἱερόν die Streitreden an und erweckt so die Vorstellung, als ob beides am zweiten Tage geschehen sei, während Marcus die letzteren auf den dritten Tag (Dienstag) verlegt. Aber dieß spricht weit eher für eine Verbesserung durch Marcus. Er nennt hier das vollständige Synedrium, weil nach V. 18 von demselben der Tod Jesu beschlossen wurde und jetzt officiell eingeleitet werden soll. — V. 28.* ταῦτα kann sich nicht bloß auf das Herumwandeln beziehen, sondern auf alles, was Jesus in diesen Tagen im Tempel gethan hat, besonders auf die Tempelreinigung (Chrys., Euthym. u. a.). Die abundante Erklärung des ταύτην ἵνα ταῦτα ποιῇς ist eine Umschreibung des Infinitives (2, 10. 3, 15). Die Absicht bei der Verleihung der Vollmacht (Fritzsche, Mey.) versteht sich von selbst. — V. 29.** ἐπερωτᾶν heißt bei den Griechen nach einem fragen, anfragen, befragen. ἐπί drückt die Richtung aus. Diese Bedeutung ist aber im N. T. jedenfalls nicht streng festzuhalten. ἐπερωτᾶν steht = ἐρωτᾶν wie bei den LXX für שׁאל. Für ἐπερ. = hinterdrein fragen, weil die Synedristen zuerst gefragt hatten (Fritzsche), lassen sich

---

* Lies εἶπεν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.) statt λέγουσιν, ἤ τις (ℵ B L Δ Tisch.) statt καὶ τίς. Obwohl bei Matth. ἔδωκεν voransteht, so ist die Rec. τὴν ἐξουσ. ταύτην ἔδωκεν (A Tisch.) doch zu wenig bezeugt; ἔδωκεν τ. ἐξ. τ. ℵ B C L Δ Lachm., Trg.

** Ἀποκριθείς (A D Lachm.) und κἀγώ (ℵ D Lachm.) sind aus den Parallelen. καί vor ἀποκρίθητε fehlt D It. Cop. Arm.

wohl Analoga (ἐπειπεῖν u. a.), aber keine Beispiele anführen. Marcus hat das Simplex nur 4, 10, das Compositum häufig (26mal). Der Imperativ ἀποκρίθητε enthält die Hypothesis wie Joh. 2, 19. Jac. 4, 7. Eph. 5, 14. Diese Auflösung der periodischen Satzbildung in einzelne unabhängige Satzglieder gehört der Volkssprache an (Buttm. 196). Der Nachsatz hat immer καί, aber auffallend ist an unserer Stelle das in obigen Citaten vor dem Imperativ fehlende καί, das Fritzsche geradezu absurd nennt, andere (Mey., Weiß) wenigstens hart finden. Schegg legt den Nachdruck auf καί vor ἐρῶ, das nicht mit de W., Bisp. als ῾ consecutivum erklärt werden dürfe, allein dieses καί macht keine Schwierigkeit, denn auch bei dieser Fassung kann es bloß den Nachsatz einleiten: wenn ihr mir antwortet, dann (so) will ich. Zu καί im Nachsatze vgl. Buttm. 196. Win. 41, 4, 269. 53, 3, 408. Matth. hat die bessere Construction ὃν ἐὰν εἴπητέ μοι, Marcus ist nachlässiger und reiht einfach mit καί = und (Winer 53, 3, 406) an, wodurch der Schein entsteht, als ob ἀποκρίθητε zum Vorhergehenden gehöre. — V. 30.* Nach der richtigen Lesart ist τὸ βαπ. τὸ Ἰ. wörtlich von der Taufe des Johannes zu verstehen, nicht von dem Auftreten des Täufers überhaupt (Mald., Fr. Luc.). — V. 31.** διαλογίζεσθαι πρὸς ἑαυτούς = πρὸς ἀλλήλους 8, 16 (Krüg. 51, 2, 16. Kühn. 628, 3). οὖν = also sc. wenn sie aus Gott ist. — V. 32. ἀλλά = אֲבָל der jüdischen Dialektik (Delitzsch, Zeitschr. f. luth. Th. 1876 S. 409). Zu εἴπωμεν ist man versucht mit der Recepta*** aus dem Vorhergehenden ἐάν zu ergänzen, das auch Matthäus hat. Man kann aber ohne diese Ergänzung auskommen, wenn man mit den meisten neueren Exegeten nach ἀνθρώπων ein Fragezeichen setzt. Der Conjunctiv ist dann Conjunctivus deliberativus oder dubitativus: aber sollen wir sagen, von Menschen? „Dürfen" (Schegg) würde zwar der folgenden Begründung besser entsprechen, läßt aber den Zweifel weniger hervortreten, der sich hier freilich mehr auf die Opportunität bezieht. Mit ἐφοβοῦντο geht Marcus von der oratio obliqua in die oratio directa über (Buttm. 330. Winer 63, 2, 539; vgl. zu 6, 9), um mit seinen eigenen Worten den Grund des Bedenkens anzugeben. Es ist eine bei Marcus beliebte Breviloquenz, nicht die Scheu[1], von den Hierarchen selbst ihre Furcht aussprechen zu lassen (vgl. Matth. 21, 26. Luc. 20, 6). ἔχειν heißt inne haben, kennen, wissen (Pass. 1, 1297): denn alle hatten inne von Johannes, d. h. alle waren überzeugt. Ἰωάννην ist per attractionem als Object in den Hauptsatz gekommen (Buttm. 322. Winer 66, 5, 581). Setzt man ὄντως vor ὅτι (א° B C L Tisch., Trg.),

---

* Der Artikel τό ist vor Ἰωάννου nach א A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg. zu ergänzen.

** Statt ἐλογίζοντο ist διελογίζοντο zu lesen (א^{ca} B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.), das allerdings auch Matth. hat, aber mit παρ' ἑαυτοῖς. οὖν nach διὰ τί könnte in A C* L Δ Lachm., Trg. ausgefallen sein, auch in den Parallelen ist es nicht sicher.

*** Min. It. Syr. Arm. Aeth.; D Vulg. haben ἐάν für ἀλλά.

[1] Rinck (Lucubr. crit. p. 306): respondet Marcus suo nomine, idque elegantissime fecisse videtur, quoniam haud facile quisquam sibi ipse aperte timorem adscribere consuevit. Mey., Schegg. Umgekehrt findet Ewald (S. 392) die abgebrochene Rede nicht schlimmer als sonst Aehnliches bei Marcus; Matth. und Luc. mildern den Ausdruck.

ſo kann man es mit εἶχον verbinden (Meyer), aber natürlich iſt doch nur die durch die Recepta (ὅτι ὄντως) indicirte Verbindung mit ἦν. Es kann ὄντως in den älteren Codices mit Ἰωάννην trajicirt worden ſein (Weiß). — V. 33.* Dem οὐκ οἴδαμεν würde ein οὐκ οἶδα entſprechen, dieſes konnte aber Jeſus nicht ſagen, nur hätte er antworten können: dann braucht ihr auch nicht zu wiſſen, indem er aber mit οὐδὲ ἐγὼ λέγω fortfährt, deckt er ihre in οὐκ οἴδαμεν verſteckte Heuchelei auf [1].

12, 1.** Αὐτοῖς bezieht ſich zunächſt auf die im Vorhergehenden genannten Synedriſten, aber da mit ἤρξατο doch ein neuer Abſchnitt eingeleitet wird, ſo kann man auch einen weiteren Kreis als gegenwärtig annehmen. Matthäus läßt die Parabel auch an die Synedriſten gerichtet ſein, ſetzt aber nach 21, 43 doch die Gegenwart des Volkes voraus. Lucas ſagt ἤρξατο πρὸς τὸν λαὸν λέγειν (20, 9). Der Plural ἐν παραβολαῖς iſt generiſch zu nehmen (Marc. 4, 2. Matth. 22, 1. Pſ. 77 (78), 2). Die wörtliche Erklärung iſt durch V. 10 u. 11 (Weiß) oder die einzelnen Sinnbilder (Volkm.) nicht begründet. Aber auch die Rückſicht auf die drei Parabeln des Matthäus (Kloſt.) kann nicht entſcheiden, da Marcus nicht planlos nachſchreibt. ὑπολήνιον = ὑπὸ τὴν ληνόν nur hier im N. T. iſt Ueberſetzung des hebr. יְקֶב (Jeſ. 16, 10. Joel 3, 13) und ſteht wie Matth. 21, 33 ληνός als pars pro toto für die aus einem Trog und einer Kufe beſtehende Kelter (Matth. S. 444). ἐξέδετο (ſ. krit. Anm.) iſt eine fehlerhafte Form von einem Thema δίδω wie ἀπέδετο Hebr. 12, 16 (A C Lachm.) vgl. Buttm. 41. — V. 2.*** τῷ καιρῷ zur rechten Zeit sc. zur Zeit der Ernte. Matth.: ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν. Da auch Vertreter der Marcushypotheſe hier dem Matthäus die Priorität zuſchreiben, ſo haben wir ein Beiſpiel dafür, daß auch ein erklärender Zuſatz urſprünglich, ein ungenauer Ausdruck ſecundär ſein kann. Marcus läßt wie Lucas nur je einen Knecht ſenden und vertheilt ſo die bei Matthäus den einzelnen der auf einmal geſandten Knechte angethanen Torturen auf die verſchiedenen Sendungen. Dadurch iſt ſeine Darſtellung anſchaulicher und logiſch richtiger geworden, weil man bei Matthäus fragen kann, warum den einzelnen Gliedern derſelben Geſandtſchaft verſchiedene Peinigungen zugefügt wurden. Nach ſonſtigen Wahrnehmungen hat Matthäus das Gleichniß ſummariſch zuſammengezogen. — V. 3.**** δείρειν = ſchlagen iſt die geringſte Mißhandlung, mit welcher auch Matthäus und Lucas beginnen, ob es aber bei Matthäus = μαστιγοῦν geißeln zu nehmen iſt (Schegg), bleibt fraglich, da ſich keine Belege dafür finden [2]. Doch ſcheint Matth. die

---

* Ἀποκριθείς nach Ἰησοῦς fehlt ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.

[1] Victor: οὐκ εἶπεν, οὐκ οἶδα, ἀλλ' οὐ λέγω, ἀντὶ τοῦ, οὐκ ἠβουλήθητε τὸ ἀληθὲς εἰπεῖν· οὐδὲ τῆς παρ' ἐμοῦ τεύξεσθε ἀποκρίσεως. Die zweite Erklärung verwiſcht dieſen Gegenſatz: οὐ δύνασθε οὐδὲ ὑμεῖς περὶ ἐμοῦ ἀκούειν ὅστις εἰμί, ἐπεὶ τὸν μάρτυρα οὐ δέχεσθε, ὃς ἦλθεν εἰς μαρτυρίαν ἵνα μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ φωτός.

** Λέγειν iſt aus Lucas; λαλεῖν ℵ B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; für ἐξέδοτο lieſt Tiſch. nach ℵ A B* C L ἐξέδετο.

*** Ἀπὸ τοῦ καρποῦ (A D Verss. Lachm.) iſt aus Lucas, τῶν καρπῶν ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.

**** Οἱ δέ (A C Syr. Rec. Lachm.) iſt Emendation für καί (ℵ B D L Δ Tiſch., Trg.).

[2] Curt. S. 221: δερ δέρω (δείρω, δαίρω, Ao. ἔδάρην) ſchinde, δέρος, δορά, δέρμα Fell. Skt. dar, dṛ-ṇâ-mi berſte, ſprenge, zerreiße.

eihenfolge: δεῖραι, ἀποκτεῖναι, λιθοβολῆσαι aus Rückſicht auf das jüdiſche trafverfahren: ſchlagen (geißeln), tödten (hinrichten), ſteinigen (verſchärfte ɔdesart) gewählt zu haben. Für die Ausdrücke ſelbſt lag das Schickſal der ropheten nahe. Eine Deutung der einzelnen Knechte von beſtimmten Pro=ieten[1] iſt nicht begründet. κενόν = leer, denn ſie gaben ihm nichts von n Früchten des Weinberges. — V. 4.* κεφαλαιόω heißt bei den Griechen: rz zuſammenfaſſen und den Hauptſachen nach vortragen. Dieſe Bedeutung nn hier in keiner Weiſe angenommen werden, denn ein Zuſammenfaſſen der ɜherigen Torturen iſt bereits eine Uebertragung auf ein anderes Gebiet. kan muß es hier = an den Kopf ſchlagen nehmen[2], köpfen (Weizſ.) würde it Tödtung identiſch ſein, das erſt nachfolgt. Die nirgends mehr nach=eisbare Form κεφαλιόω wäre von κεφάλιον = κεφαλίς (κεφαλίζω) abzuleiten. ίμασαν kann nicht auf eine ſchimpfliche Behandlung des Getödteten, ſondern s Verwundeten gehen, wenn man nicht das allgemeine ἀτιμάζω dem ſpeciellen φαλ. nachgeſetzt und durch letzteres erklärt werden läßt (Meyer, Weiß). ιμάζω = ſchimpflich behandeln durch Worte oder Thaten iſt eine Steigerung κενὸν ἀπ. — V. 5. Zu πολλοὺς ἄλλους iſt aus ἀπέκτειναν das allgemeine: : mißhandelten zu ergänzen. Dieſem ſind die Participien untergeordnet wie ıufig bei den Griechen (Buttm. 251. Win. 64, 542. Krüg. 62, 4). Dieſe nechte entſprechen der zweiten Sendung des Matthäus und das ἐποίησαν ταύτως klingt in δέροντες und ἀποκτέννοντες noch nach, da dieſes die beiden auptarten der bisherigen Mißhandlungen ſind. Man könnte verſucht ſein, ḫ deßhalb bei ἐκεφαλ. für: ſie köpften, zu entſcheiden, wenn man nicht ûßte, wie leicht bei ſolchen Zuſammenfaſſungen nur das erſte und letzte lied gewählt werden. — V. 6.** Marcus ſchildert rührend, wie der Vater letzt doch noch den eigenen Sohn abzuſchicken beſchloß. — V. 7 f. Weiß aubt, daß hier eine allegoriſirende Erweiterung der Parabel nach dem Schick=le Jeſu vorliege, welche auch von Matthäus aufgenommen worden ſei. ber die Aehnlichkeit mit dem Schickſale des Herrn würde nur dann hiezu rechtigen, wenn Jeſus ſein Geſchick nicht ſo genau vorausgewußt hätte.

---

[1] Victor: δοῦλόν τε πρότερον μὲν λέγουσι τοὺς ἐν καιρῷ Ἠλιοῦ καὶ αὐτὸν Ἠλίαν οφήτας, δεύτερον δὲ τὸν Ἡσαΐαν, καὶ Ὡσηὲ καὶ Ἀμῶς, τρίτον δὲ τοὺς περὶ τὸν Ἐζεχιὴλ ι Δανιήλ. Theophyl.

* Λιθοβολήσαντες vor ἐκεφ. (A C Syr.) iſt aus Matth.; ſtatt ἐκεφαλαίωσαν (A C D ɔchm., Trg.) lieſt Tiſch. mit ℵ B L ἐκεφαλίωσαν. Für ἀπέστειλαν ἠτιμωμένον (A C Syr.) ἠτίμασαν zu leſen ℵ B L Tiſch., D Lachm., Trg. ἠτίμησαν, welche Lesart auch in B ıch Lachm. u. Birch ſein ſoll. Vgl. aber die Corrigenda zu Treg.

[2] Schol. in Cat. Cram. 1, p. 400: κεφαλικὴν ζημίαν ἐπέθεντο ἤτοι θάνατον ἐπράντο ἢ ὅτι κατὰ κεφαλῆς θανατηφόρον πληγὴν ἤνεγκαν. ἐκεφαλαίωσαν, ἀντὶ τοῦ πάσαις ὁς τῶν προλαβόντων ὑπέβαλον ποιναῖς· ἀνακεφελαιούμενοι ἐν τούτῳ τὰ τῶν προλαβόντων· jeophyl.: συνετέλεσαν καὶ ἐκορύφωσαν τὴν ὕβριν. Euthym.: τινὲς μὲν εἶπον, ὅτι ἐκεφαίωσαν τὴν ὕβριν, ἤγουν ἐκορύφωσαν· ἐγὼ δὲ οἶμαι τό, ἐκεφαλαίωσαν ἀντὶ τοῦ τὴν κεφαν αὐτοῦ συνέτριψαν. Es iſt alſo unrichtig, daß die griechiſchen Erklärer die Bedeutung ım Haupte verwunden" nicht kannten (Schegg). „Thatſächlich kennzeichnen" trifft auch ı δεῖραι zu.

** Οὖν fehlt ℵ B L Δ Tiſch., Trg. Statt υἱὸν ἔχων iſt εἶχεν υἱόν (ℵ B C² L Δ ſch., Trg.) zu leſen. Streiche αὐτοῦ nach ἀγαπητόν (ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) ıd καί vor αὐτόν (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.), ſetze ἔσχατον vor πρὸς αὐτούς (ℵ B C L Δ ıchm., Tiſch., Trg.).

Vor dem Tode des Herrn haben freilich die Zuhörer die Andeutung nicht verstanden, aber nach dem Tode mußten sich die Jünger derselben um so besser erinnern. ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία ist so wenig als 11, 23 ein Hebraismus (תְּהִי לְנוּ Scholten), denn die Construction εἶναί τινος zur Bezeichnung der Abhängigkeit, des Besitzes ist bei den Griechen noch mannigfaltiger als im N. T. (Winer 30, 5, 184. Buttm. 141 f. Krüg. 47, 6). — V. 9.* Die Antwort gibt Jesus selbst, während Matthäus sie in weit stärkeren Ausdrücken den Hierarchen in den Mund legt. Bei Marcus dient dieser Zug zugleich als Beweis der Voraussage der Auferstehung und der Wiederkunft zur Bestrafung der Juden, was Matthäus erst V. 43 in der Bestätigung des Urtheils hervorhebt. Unter den ἄλλοις sind zunächst die Apostel zu verstehen, welche im neuen Reiche die Stelle der jüdischen Priester und Lehrer einnahmen (Vict., Euthym., Theophyl.), doch ist es weiter auszudehnen, weil der Weinberg ein Bild des jüdischen Volkes als des Gottesvolkes war, zu welchem auch die Hierarchen gehörten. Die göttliche Institution der Theokratie oder die an die Stelle der alten Synagoge gesetzte neutestamentliche Heilsanstalt wurde nun einem anderen Volke gegeben. — V. 10 f. οὐδέ an der Spitze eines Satzes ohne vorausgegangene Negation ist ein negirtes καί = auch nicht, nicht einmal (Krüg. 69, 50). Der Schluß geht a minori ad maius. Es ist schon traurig, daß sie die von Jesus vorgetragenen Parabeln nicht verstehen und nicht die nöthige Folgerung daraus ziehen, aber noch viel trauriger ist es, daß sie nicht einmal die von ihm handelnden Stellen des A. T., dessen Autorität sie anerkennen, vor Augen haben. γραφή steht als totum pro parte (vgl. Luc. 4, 21. Joh. 19, 37. Apg. 1, 16; 8, 35), ταύτην hebt die große Bedeutung der Stelle hervor. — V. 12. Statt καὶ ἐφοβήθησαν würde man eher ἐφοβ. δέ oder etwas Aehnliches erwarten. Aber καί verbindet auch adversative Glieder, ohne daß ihm eine adversative Bedeutung beigelegt werden darf, denn der Autor hat sich beides als neben einander gedacht (Win. 53, 3, 407. Buttm. 310, b. Krüg. 59, 2, 1). ἔγνωσαν γάρ wollen viele Exegeten (Fritzsche, Baur, Hilgf. u. a.)[1] lieber hinter κρατῆσαι gestellt wissen, allein dagegen spricht schon der Aorist, welcher nicht neben ἐζήτουν stehen könnte (Kloſt., Weiß). Deßhalb nahmen Meyer und Sevin als Subject den anwesenden ὄχλος, wodurch aber πρὸς αὐτούς schwierig wird, welches nur auf das Subject bezogen werden kann. Dieses sind bei Marcus die Synedristen. Sie fürchteten aber eben deßhalb das Volk, weil sie den Sinn der Parabel erkannten. Denn hätten sie der Anwendung auf sich durch offene Gewalt gegen Jesus Zeugniß gegeben, so hätten sie sich vor dem Volke als mit Recht Verworfene dargestellt. εἰπεῖν πρός τινα = sprechen in Bezug auf einen (vgl. Luc. 12, 41; 18, 9; 19, 9 u. a. Krüg.

* Οὖν ist zwar gut bezeugt (ℵ A C D Δ Lachm., Trg.), könnte aber doch aus den Parallelen sein. Tisch. streicht es nach B L.

[1] Fr. Luc.: non pertinet haec ratio ad id quod proximum est *timuerunt*, sed ad id quod praecedit: quemadmodum postremum relicto eo abierunt pertinet ad remotius *timuerunt*. Ut itaque confusio ista explicetur, hunc in modum ordinare licebit versiculi istius verba: quaerebant eum tenere, cognoverunt enim quod adversus ipsos parabolam hanc dixerit, sed timuerunt turbam, itaque relicto eo abierunt.

68, 39, 5). Matthäus ſchreibt περί. ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον vgl. Matth. 22, 22: ſie ließen ihn ſtehen und gingen hinweg. Die Abſicht Jeſus zu ergreifen war damit nur aufgeſchoben [1].

§ 45.

Die Verſuchungsfragen.

12, 13—34 (Matth. 22, 15—40. Luc. 20, 20—40).

Auch in den folgenden Erzählungen vom Zinsgroſchen (13—17), von der Auferſtehung (18—27) und von dem größten Gebote (28—34) läßt Marcus eine Milderung eintreten, denn wenn auch die erſten gegen die Secten gerichteten Erzählungen im Weſentlichen mit Matthäus harmoniren, ja die zweite V. 27 mit dem Zuſatze ſchließt (ὑμεῖς οὖν) πολὺ πλανᾶσθε, ſo zeigt doch die Faſſung der dritten, daß Marcus einen anderen Zweck verfolgt [2]. Es iſt mehr die Ehrfurcht vor dem hohen Lehrer als die Furcht vor dem ſcharfen Polemiker, welcher Alles zum Schweigen bringt (V. 34), denn nicht die Phariſäer erſcheinen als die unmittelbaren oder mittelbaren Veranlaſſer dieſer Frage, ſondern ein γραμματεύς, der jedenfalls für ſich eine gute Abſicht hatte. Demgemäß kann man ſagen, daß Marcus zeigen wollte, wie Jeſus in den wichtigſten ſocialen und religiöſen Fragen von den Parteien böswillig angegriffen wurde, aber eine ſo gewaltige geiſtig-ſittliche Ueberlegenheit über ſie bekundete, daß ſelbſt einer der Schriftgelehrten, welcher in dieſen Fragen bewandert ſein mußte, für ihn eingenommen wurde. Als ein himmliſches Bild ſteht der verfolgte Gottesſohn mitten unter ſeinen leidenſchaftlichen Feinden. Man könnte deßhalb den Abſchnitt bis V. 40 ausdehnen und den erſten Theil (V. 13—27) auf die Secten, den anderen (V. 28—40) auf die Schriftgelehrten beziehen (Weiß). Da aber V. 35 eine neue Einleitung kommt, V. 38—40 ein anderes Urtheil über die Schriftgelehrten fällen, ſo empfiehlt ſich die andere Anordnung. Der γραμματεύς V. 28 gilt nicht als Vertreter des ganzen Standes.

V. 13. Das Subject zu ἀποστέλλουσιν ſind nach V. 12 die Hierarchen, welche aus Furcht vor dem Volke nicht offen Hand an Jeſus zu legen wagten. Nach Matth. 22, 15 f. ſind es die Phariſäer, welche ihre Schüler abſchicken, denn er hat noch die Parabel vom Gaſtmahl erzählt und dadurch die Situation verändert. Da die Phariſäer unter den Synedriſten ſtark vertreten

---

[1] Euthym.: ἵνα μὴ καὶ ἄλλα κατ' αὐτῶν εἴπῃ, καὶ ἵνα συσκευάσωσιν ἐπιβουλὴν κατ' αὐτοῦ.

[2] Daß Matth. 22, 35 das πειράζων αὐτόν hinzugefügt zu einer Zeit, wo das dogmatiſche Vorurtheil gegen die jüdiſchen Schriftgelehrten in der Ueberlieferung ſtets zunahm und deßhalb auch den Zuſatz Marc. 12, 34 weggelaſſen (Scholten S. 75), bedürfte eines bibliſchen und hiſtoriſchen Beweiſes. In den Evangelien treten die Schriftgelehrten mit den Parteien von Anfang an feindſelig gegen Jeſus auf (Marc. 2, 6; 7, 1. Matth. 5, 20; 12, 38; 15, 1) und Marcus hat ſie in den Leidensweisſagungen unter den Feinden Jeſu genannt. Deßhalb könnte vielmehr dieſe Milderung als ein Zeichen ſpäterer Zeit erſcheinen, da auch im Johannesev. einzelne geheime Anhänger Jeſu aus den höheren Ständen in Jeruſalem genannt werden.

waren und die leitende Partei bildeten, so widersprechen sich beide Berichte nicht. Zu Ἡρωδιανοί vgl. 3, 6 und Matth. 22, 16. ἀγρεύω ist der terminus technicus für jagen, fangen, wird aber schon bei den Griechen auf Menschen übertragen, welche man in gutem oder bösem Sinne in seine Gewalt bringt. λόγῳ ist das Mittel, durch welches sie Jesus fangen wollen. Dieß kann aber nicht ihre Frage (Meyer, Weiß), sondern muß die dadurch provocirte Antwort sein (Euthym., Fr. Luc., Kloſt., W. Grimm): παγιδεύειν ἐν λόγῳ (Matth. 22, 15). So erklärt auch Luc. 20, 20: ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου [1]. — V. 14.* ἐπ' ἀληθείας wird gebraucht = in Wahrheit, der Wahrheit entsprechend (V. 32. Luc. 4, 25. LXX Job 9, 2) und = wahrhaftig (Luc. 20, 21. Apg. 4, 27; 10, 34. Clem. Rom. I Kor. 23, 5; 47, 3). Zur zweiten Klasse stellt W. Grimm auch unsere Stelle, während andere (Meyer, Schegg, Weiß) nicht unterscheiden. Matthäus hat ἐν ἀληθείᾳ, das für ἐπ' ἀλ. stehen könnte (Buttm. 289. Krüg. 68, 40, 4), aber die ganze Stellung verräth bei Marcus doch einen anderen Gedanken. ἐπ' ἀληθείας steht an der Spitze des Satzes, was, wenn es anders als = wirklich (Kloſt.) zu erklären wäre, nach dem Satze ὅτι ἀλ. auffallen müßte, da ἀλλ' ἐπ' ἀλ. . . διδ. den Gegensatz zu οὐ βλέπεις . . ἀνθρ. bildet. Anders ist dieß bei Matthäus, welcher den Satz ὅτι ἀληθὴς εἶ durch καὶ τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ ἐν ἀληθείᾳ διδάσκεις erläutert und ἐν ἀλ. nur dem ἀληθής entsprechend gebraucht haben kann [2]. Matthäus hat die strengere Logik für sich: du bist wahrhaftig und in Folge davon lehrst du den Weg Gottes in Wahrheit, d. h. gibst du eine der Wahrheit entsprechende Entscheidung. Eine solche aber ist unabhängig von menschlichen Rücksichten. Statt dessen stellt Marcus beide Sätze neben einander: du bist wahrhaftig und kümmerst dich um Niemanden, um dann in umgekehrter Ordnung (chiastisch) die Begründung folgen zu lassen: denn du siehst nicht auf die Person, wahrhaftig lehrst du den Weg Gottes. δῶμεν ist Conjunctivus dubitativus. In dieser Doppelfrage ist die praktische Anwendung der theoretischen Frage über die gesetzliche Erlaubtheit gegeben [3]. — V. 15. Zu εἰδώς (ἰδών ℵ D Tisch. ist Erleichterung) s. Matth. 12, 25. Luc. 6, 8; 11, 17. ὑπόκρισις = Heuchelei ist der specielle Ausdruck für

---

[1] Victor: πειραζόντων καὶ βουλομένων ἀκοῦσαί τι παρ' αὐτοῦ, ὅτι μὴ δῶ τὸν φόρον· τοῦτο γὰρ σαφῶς ὁ παρὼν εὐαγγελιστής φησι, δῶμεν ἢ μή;

* Für οἱ δέ (A) lies καί. δοῦναι κῆνσον καίσαρι (ℵ B C L Δ Verss. Lachm., Trg.) ist aufzunehmen; A Tisch.: κῆνσον καίσ. δοῦναι.

[2] Schegg findet in diesen unwesentlichen Umgestaltungen eine entschiedene Zurückweisung der Hypothese von der gegenseitigen Abhängigkeit der drei Evangelien: „Hätte Marcus den Matthäus vor sich gehabt, so würde er am Satze nichts geändert haben, ohne, man erlaube mir das Wort, sich lächerlich zu machen, denn er hätte ja die Sache um nichts besser gemacht." Dann machen sich in der That viele neuere Schriftsteller lächerlich! Wenn nur die Form besser gemacht wird, so ist wenigstens ein Grund zur Abweichung vorhanden. Dieß gibt aber Schegg selbst zu: „Marcus hat Vorder- und Nachsatz mehr gleichartig gemacht, so daß nun jeder zweigliedrig geworden." Die Selbständigkeit der hl. Schriftsteller soll durch die theilweise Abhängigkeit nicht aufgehoben werden. Es braucht nicht einmal jede Veränderung Verbesserung zu sein.

[3] Obwohl die Absender Judäer waren, so folgt daraus doch nicht, daß nur Judäa den Römern tributpflichtig war (Schürer S. 273), denn unter den Abgesandten waren auch Herodianer, welche unter Herodes Antipas standen.

πονηρία (Matth.) und πανουργία (Luc.). Matthäus hat die nähere Beſtimmung in dem bei ihm häufig vorkommenden ὑποκριταί. Die ὑπόκρισις beſteht in dem Widerſpruche zwiſchen der wirklichen Abſicht, Jeſus zu fangen, und dem Vorwande, von ihm einen Aufſchluß über eine Gewiſſensfrage zu erbitten. Während bei Matthäus Jeſus die Münze als Steuermünze (νόμισμα κήνσου) bezeichnet, ſagt Marcus einfach δηνάριον, nach deſſen Beſichtigung Jeſus erſt den Schluß ziehen will. Ich halte aber doch die Darſtellung des Matthäus für urſprünglicher, denn durch die Bezeichnung Steuermünze im Unterſchiede von der Tempelmünze iſt die factiſche Anerkennung der römiſchen Oberherrſchaft von Seiten der Fragenden ſchon angedeutet und die Bosheit ſtärker hervorgehoben. Wenn Marcus das δηνάριον nennt, ſo ſetzt er bei ſeinen Leſern als ſelbſtverſtändlich voraus, daß es keine andere Münze gab, in welcher die Steuer entrichtet werden konnte. Die Juden hatten nur vorübergehend das Münzrecht (Simon ſeit 143 a. Chr. vgl. 1 Macc. 15, 6). Das griechiſche Geld erhielt ſich fortwährend im Umlauf, bis mit der Römerherrſchaft das römiſche Geld gewöhnliches Zahlungsmittel wurde. — V. 17.* Die Voranſtellung des τὰ Καίσαρος iſt nachdrucksvoll. ἐκθαυμάζειν = ſehr bewundern nur hier im N. T., aber Sir. 43, 20 und bei ſpäteren Griechen. Das Imperfect ſchildert den Eindruck, der damals wahrzunehmen war (Kühn. 441, 3. Win. 40, 3, 253). Die Antwort erregte die Verwunderung der Fragenden, weil neben der unerwarteten Anerkennung der factiſchen Oberherrſchaft der Römer die religiöſe Verpflichtung in ihrem Rechte gewahrt blieb. Kloſtermann zieht καὶ ἐθαύμαζον zum Folgenden. Es gebe die Lage an, in welche das weiter im Präſens Berichtete hineinfiel.

V. 18. Οἵτινες qualitativ (Krüg. 51, 8) welche bekanntlich. Der Relativſatz geht auf die ganze Secte, welcher die Redenden angehören. — V. 19.** ἵνα iſt aus dem zu Grunde liegenden Gebote als Umſchreibung des Imperatives zu erklären (5, 23. 2 Kor. 8, 7. Winer 43, 5, 295). Zu ἐξανιστάναι σπέρμα vgl. Gen. 19, 32; 38, 8 (הָקִים זֶרַע). λάβῃ ὁ ἀδελφὸς αὐτοῦ τὴν γυναῖκα iſt eine Erklärung des ἐπιγαμβρεύσει τὴν γυν. Matth. 22, 24 für die mit dem Inſtitut der Leviratsehe unbekannten Leſer, nicht umgekehrt (Scholten) Matthäus Correctur des Marcus. — V. 20. ἑπτά ſteht nachdrücklich voran. Die große Zahl des fictiven Falles kann der Vorliebe für die heilige Zahl oder wahrſcheinlicher dem Streben, die Frage verwickelter zu machen, entſprungen ſein[1]. — V. 21.*** ὡσαύτως = ebenſo sc. wie der Zweite, d. h.

---

* Καὶ ἀποκριθείς (A; ἀποκριθείς δέ D It. Vulg.) iſt zu ſtreichen; ὁ δὲ Ἰησοῦς (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.). αὐτοῖς nach ℵ A C L Δ Lachm., Tiſch., Trg., obwohl durch die Parallelen verdächtig. ἀπόδοτε τὰ καίσαρος (A D Lachm.) iſt aus den Parallelen, τὰ καίσαρος ἀπόδοτε (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.). Ebenſo iſt ἐθαύμασαν (A C) aus Matth., ἐξεθαύμαζον (ℵ B Tiſch.), ἐθαύμαζον (D[2] L Δ Trg.).

** Τέκνα (ℵ* A C D Verss. Lachm., Trg.) iſt wahrſcheinlich aus Matth., τέκνον ℵ** B L Δ Tiſch. hinter μὴ ἀφῇ (ℵ B C L Δ Tiſch.), αὐτοῦ nach γυναῖκα (A D Verss Lachm.) iſt aus Matth.

[1] Chryſ.: καὶ τίνος ἕνεκεν οὐκ ἔπλασαν δύο ἢ τρεῖς, ἀλλ' ἑπτά; ὥστε ἐκ περιουσίας πιμπολῆσαι τὴν ἀνάστασιν· διὸ καὶ λέγουσι, πάντες ἔσχον αὐτήν.

*** Καὶ οὐδὲ αὐτὸς ἀφῆκεν σπέρμα (A D Δ Verss. Lachm.) iſt Conformation nach V. 20; ℵ B C L Tiſch., Trg. μὴ καταλιπών.

er heirathete sie und starb ohne Samen zu hinterlassen. — V. 22.* ἔσχατον steht adverbialiter (1 Kor. 15, 8. Soph. O.C. 1547) mit dem Genit. masc., weil πάντων auf die genannten Männer geht. Dem Tode dieser wird nun der Tod der Frau gegenüber gestellt. Weil sie alle überlebte, wird sie vorangestellt. — V. 23.** ὅταν ἀναστῶσι muß neben der allgemeinen Auferstehung von der speciellen Auferstehung der Sieben und der Frau gedeutet werden, so daß keine Exegese, sondern ein Fortschritt vom Allgemeinen zum Besonderen vorhanden ist (Win. 65, 2, 562). — V. 24.*** διὰ τοῦτο geht im N. T. regelmäßig auf das Vorhergehende = deßwegen (6, 14; 11, 24 u. a.), weßhalb Klost., Weiß auch hier diese Beziehung festhalten, weil sonst die Antwort Jesu gar nicht an den Einzelfall anknüpfen würde: deßwegen irret ihr, weil euere Voraussetzungen, von welchen aus die Collision entstand, ein Verkennen der Schrift und der Macht Gottes involvirt. Allein diese Erklärung ist gekünstelt. Man muß vielmehr διὰ τοῦτο auf das Folgende beziehen (Grot., Fr. Luc., Fritzsche, Mey., de W., Bl., Schegg, Winer 23, 5, 152), wie es bei den Demonstrativen vor ὅτι, ἵνα, ἐάν, ὅταν häufig der Fall ist. Die Verbindung mit dem Einzelfall geht doch nicht verloren, denn πλανᾶσθε ist ja nicht allgemein, sondern von dem speciellen Irrthum über die Auferstehung zu verstehen[1]. Sie irren mit ihrer Leugnung der Auferstehung und dieser Irrthum kommt daher, daß sie die Schrift nicht verstehen, welche die Schwierigkeit des vorgebrachten Falles durch die Lehre beseitigt, daß die Auferstandenen von den menschlichen Leidenschaften und Unvollkommenheiten frei sind. Die Frage hat nach hebräischer Weise die Bedeutung einer entschiedenen Behauptung (Grot., Fr. Luc.: vehementissima affirmatio). Matthäus hat die einfache Assertion. Gegen diese Erklärung spricht auch die verstärkte Wiederholung des πλανᾶσθε V. 27 nicht, denn dort zieht Jesus aus der Beweisführung den Schluß, daß seine Gegner mit ihrer Meinung über die Auferstehung im Irrthume sind, weil sie die heilige Schrift nicht recht verstehen. Jesus geht also vom Besonderen zum Allgemeinen, vom speciellen Einwurf gegen die Auferstehung zur Leugnung der Auferstehung über. Dieß war nothwendig, weil die Gegner mit ihrer Frage nicht die Lösung der Schwierigkeit bezweckten, sondern ihre Leugnung der Auferstehung rechtfertigen wollten. — V. 25.**** ὅταν ἀναστῶσιν ist nicht wie V. 23 von dem speciellen Falle, sondern generell von der Auferstehung zu erklären. Matth. ἐν τῇ

---

* Die Rec. καὶ ἔλαβον αὐτὴν οἱ ἑπτὰ καὶ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα ist nach dem Vorhergehenden conformirt für das einfachere: καὶ οἱ ἑπτὰ οὐκ ἀφῆκαν σπέρμα (ℵ B C L Δ Cop. Arm. Lachm., Tisch., Trg.). ἔσχατον gegen ἐσχάτη der Rec. könnte nach ὕστερον in den Parallelen gebildet sein, ist aber doch zu gut bezeugt (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Οὖν (A C² D) ist aus den Parallelen; ὅταν ἀναστῶσιν (A It. Vulg. Go. Syr. Arm. Tisch.; Lachm. [ ]) ist schwach bezeugt, konnte aber, da es in den Parallelen fehlt, leicht weggelassen werden. Schon Grotius bemerkt dazu: gaudet huiusmodi παρανόμων iteratione Marcus, ut exemplis aliquot ostendimus ad Matth. 24, 22 (7, 13; 18, 10).

*** Statt καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ. εἶπεν αὐτοῖς lies: ἔφη αὐτοῖς ὁ Ἰ. (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

[1] Chrys. (H. 70, 2): ἐπειδὴ γὰρ ὡς εἰδότες Μωϋσέα προβάλλονται καὶ τὸν νόμον, δείκνυσιν ὅτι τοῦτο μάλιστα ἀγνοούντων ἐστὶ τὰς γραφὰς τὸ ἐρώτημα· ἐντεῦθεν γὰρ καὶ τὸ πειράζειν αὐτοῖς ἦν, ἐκ τοῦ τὰς γραφὰς μὴ εἰδέναι, ὡς χρή.

**** Statt γαμίσκονται lies γαμίζονται (ℵ B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Der Artikel

ἀναστάσει[1]. — V. 26.* Mit V. 26 geht Jeſus auf den allgemeinen Satz von der Auferſtehung über, deſſen Wahrheit die Sadducäer durch ihre grelle Fiction erſchüttern wollten. ἐπὶ τοῦ βάτου = beim Dornbuſche, gelegentlich des Dornbuſches, in der Erzählung vom Dornbuſche gibt die nähere Erklärung zu ἐν τῇ βιβλ. M. Solche Schlagwörter wurden von den Alten gern gewählt, um kurz über die betreffende Stelle zu orientiren. Für das gewöhnliche ἐν ſteht hier ἐπί, weil jenes zu local geweſen wäre (Buttm. 289. Win. 47, 352)[2]. βάτος als Masculinum auch bei Polyb., Theophr., Ex. 3, 2. 3. 4, als Femininum Luc. 20, 37. Apg. 7, 35. Deut. 33, 16. Paſſ. und Buttm. (10) halten mit Recht das Femininum für die gewöhnliche Form. Fritzſche, Weiß, W. Grimm erklären nach Möris das Maſc. für die attiſche, das Fem. für die helleniſtiſche Form. Das Citat aus Ex. 3, 6 iſt wie bei Matth. frei nach den LXX. Wenn Matth. 22, 32 nach ἐγώ das εἰμί beifügt, ſo iſt dieſe nach dem Hebräiſchen ſelbſtverſtändliche Ergänzung kein Beweis, daß er genauer mit den LXX geht (Scholt.). — V. 27 lautet: nicht iſt er ein Gott Todter, ſondern Lebendiger, ihr irret viel (ſtark). Dieſe Argumentation iſt ſchon Matth. S. 458 näher beſprochen worden. Ich erinnere nur noch an die metaphoriſche Deutung des Origenes, wonach die νεκροί = ἁμαρτωλοί und die ζῶντες = ἅγιοι wären (t. 2 in Joan. 11). Gott kann nicht ein Gott der Sünder ſein, iſt er aber ein Gott der Heiligen, ſo auch ein Gott der Lebendigen, denn dieſe ſind die wahrhaft Lebenden, fallen alſo niemals dem Tode ganz anheim. Gott tritt nur mit ſolchen Menſchen in Verbindung, welche unter der ſterblichen Hülle den Keim der Unſterblichkeit bergen (Vgl. Tholuck, Ueber die Citate des A. T. 6. Aufl. S. 21 f.).

V. 28.** Die drei Participien προσελθών, ἀκούσας und εἰδώς ſind nicht coordinirt, ſondern ſubordinirt. ἀκούσας iſt die Begründung des προσ. und εἰδώς für ἐπηρ. (Meyer, Weiß). Einfacher würde man freilich ἀκούσας und εἰδώς zuſammen als Grund für προσ. nehmen und εἰδώς als Haupt-

---

nach ἄγγελοι (A B) iſt nicht ausgefallen, ſondern nach analogen Fällen (Matth. 18, 10 u. a.) ergänzt worden, er fehlt ℵ C D L Δ Lachm., Tiſch.; Trg. [ ].

[1] Zu Matth. S. 457 trage ich nach Hieron. ep. 75 ad Theodoram vid.: quando dicit: non nubent neque nubentur, sed erunt sicut angeli in caelis; non natura et substantia corporum tollitur, sed gloriae magnitudo monstratur. Neque enim scriptum est: erunt angeli, sed sicut angeli, ubi similitudo promittitur, veritas denegatur . . . ergo homines esse non desinent. . . . et (ut) confundatur haeresis (Origenis), quae ideo incerta et magna promittit, ut quae certa et moderata sunt auferat.

* Der Artikel vor θεός ſteht auch in zweiter und dritter Stelle (ℵ A C L Δ Tiſch.) und V. 27 (ℵ A C Tiſch.). Die Weglaſſung in V. 26 erklärt ſich aus Ex. 3, 6; in V. 27 könnte er aus Matth. eingekommen ſein; jedenfalls iſt θεός vor ζώντων in der Rec. und ὑμεῖς οὖν (A D Verss. Lachm.; Trg. [ ] zu ſtreichen. τῆς βάτου (D Orig.) iſt aus Lucas, für ὡς iſt πῶς (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.) zu leſen.

[2] Euthym. zu Luc. 20, 37: ἐδήλωσεν ἐπὶ τῆς γραφῆς τῆς βάτου· αὕτη δὲ ἱστόρηται ἐν τῇ βίβλῳ τῆς Ἐξόδου. Vgl. Delitzſch, Römerbrief S. 12.

** Wie V. 15 iſt auch hier εἰδώς der Rec. beizubehalten (ℵ^{c} A B Δ) ἰδών (ℵ* C D L Lachm., Tiſch., Trg.) iſt Correctur. Statt αὐτοῖς ἀπεκρίθη (A D It. Vulg. Lachm.) lies ἀπεκρ. αὐτοῖς (ℵ B C L Δ Tiſch., Trg.), αὐτοῖς iſt des Nachdruckes wegen vorangeſtellt worden. πρώτη πασῶν ἐντολή iſt Emendation hinſichtlich des Genus (πασῶν) und der Stellung: ἐντολὴ πρώτη πάντων (ℵ B C L Δ Syr. Lachm., Tiſch., Trg.).

begriff, das eigentliche Motiv der Handlung, ἀκούσας als Erklärung des Wissens betrachten (Schegg), aber man sieht dann für die Nachstellung beider Participien keinen rechten Grund ein und das die äußere Situation bezeichnende ἀκ. paßt am besten zu προς., wie εἰδώς zu ἐπηρ. πάντων ist Neutrum, indem nicht die Gebote, sondern der Inhalt aller Gebote mit dem einzelnen Gebote verglichen wird. Solche Constructionen kommen bei Griechen und Lateinern häufig vor (Buttm. 320. Winer 27, 6, 168. Krüg. 47, 28, 12). ποία ist wie immer qualitativ: was für ein, wie beschaffen? Marcus hat πρώτη für μεγάλη Matth. 22, 36, weil er auf die casuistischen Unterscheidungen zwischen großen und kleinen Geboten seine Leser nicht hinweisen konnte. — V. 29.* Marcus allein hat die Einleitung zu dem Gebote (Deut. 6, 4), welche auch in das Morgen- und Abendgebet der Juden aufgenommen war und dadurch das Gebot als wichtigstes charakterisirte. Man nannte das Gebot deßhalb nach dem Anfangswort dieser Einleitung שמע (Vitringa, Syn. 2, 3, 15). In den Worten „unser Gott ist einer" wird nicht nur die Einheit Gottes gegenüber der Vielheit der heidnischen Götzen, sondern auch die Einzigkeit des Gottes Israels ausgedrückt. Es gibt nur einen wahren, absoluten Gott und dieser ist der Gott Israels (Jahve). — V. 30.** Im Citat selbst weicht Marcus (und Luc. 10, 27) vor allem darin von Matth. und den Texten ab, daß er die Dreitheilung in eine Viertheilung erweitert, dagegen das genaue ἐκ der LXX (für בְּ) aufnimmt. Ein Beweis für die Unabhängigkeit aller Synoptiker von den LXX ist die dem Urtexte entsprechende Uebersetzung des בְּכָל־לְבָבְךָ mit ἐν ὅλῃ τῇ καρδίᾳ oder ἐξ ὅλης τῆς κ., eine Reminiscenz an die LXX ist διάνοια, das diese aber für לבב und nicht wie die Synoptiker für מאד gegeben haben. Da außerdem kein Synoptiker das δυνάμεως der LXX hat, so stehen sie dem Urtexte weit näher als den LXX und unter ihnen wieder Matthäus mehr als die anderen, weil er die Dreitheilung beibehält und ἐν für בְּ setzt. Lucas hält sich wenigstens an die ursprüngliche Reihenfolge, Marcus stellt die psychologischen Begriffe zusammen, falls man διάνοια als einen solchen betrachten will. Also steht auch hier Matth. dem Hebräischen weit näher als Marcus[1]. Wenn hier eine ursprünglich hebräische (apostolische) Quelle anzunehmen wäre, so müßte dieselbe dem Urtexte näher gestanden sein als den LXX und wäre bei Matth. am reinsten erhalten. ἰσχύς = Kraft, Vermögen auf dem sittlichen Gebiete: mit Anstrengung der ganzen Kraft der einzelnen Factoren, mit der vollen Intensität. Eine Beziehung auf die Ueber-

---

* Lies ἀποκριθεὶς ὁ Ἰ. (ℵ B L Δ Tisch., Trg.) für ὁ δὲ Ἰ. ἀπ. (A C Lachm.), πασῶν ἐντολῶν Rec. u. πάντων ἐντολή (A C D) nach πρώτη ist aus V. 28 interpolirt. πρώτη ἐστιν (ℵ B L Δ Tisch., Trg.)

** Αὕτη πρώτη ἐντολή (A D Lachm., Trg.) ist aus Matth.

[1] Scholten S. 55 behauptet umgekehrt, Marcus folge ganz dem hebr. Texte, muß aber dem zu lieb ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου auslassen, das durch ℵ A B L Δ Mjsc. It. Vulg. Sah. Cop. Syr. Go. Arm. Aeth. bezeugt und allgemein recipirt ist. Den Unterschied zwischen ἐκ und ἐν erwähnt er gar nicht. Durch den Urtext allein wäre Marcus nicht zur Viertheilung gekommen, hatte er aber einmal διάνοια recipirt, so konnte er zur Vervollständigung מאד selbständig übersetzen. Wenn er dafür nicht das δύναμις der LXX wählte, so ist zu beachten, daß zu jener Zeit מאד ebenso mit ἰσχύς übersetzt wurde (Anger). Vgl. Justin Ap. I, 16 p. 63 E. c. Tr. 93 p. 320 EA.

windung von Hinderniſſen iſt durch den Zuſammenhang nicht geboten, denn es handelt ſich um das allgemeine ſittliche Princip, welches im Innern des Menſchen ſeinen Sitz hat. Setzt man nach V. 33 διάνοια = σύνεσις, ſo zeigt es die Intenſität der Verſtandeskräfte, ἰσχύς die der ſittlichen Kräfte an. — V. 31.* μείζων κτλ. größer als dieſes iſt ein anderes Gebot nicht, dient zur zuſammenfaſſenden Beſtätigung des Vorhergehenden [1]. Matthäus motivirt dieſen allgemeinen Gedanken beſſer. — V. 32. Der Schriftgelehrte wiederholt beſtätigend die Worte Jeſu in leichter Umſchreibung. Zuerſt greift er den Hauptpunkt aus der Einleitung zum Gebote heraus, welcher ihm natürlich am meiſten ſympathiſch ſein mußte, nämlich die Lehre von der Einheit Gottes. Doch iſt bei εἷς ἐστιν nicht εἷς als Prädicat zu nehmen, zu dem ſich das Subject aus dem Vorhergehenden von ſelbſt verſtände (Mey., Weiß), ſondern es iſt, wie auch die gewöhnliche Accentuation εἷς ἐστίν und ἔστιν andeutet, der Nachdruck auf ἐστίν zu legen (Schegg). Einer nur iſt wirklich und außer ihm iſt kein anderer. Nach διδάσκαλε iſt nur ein Komma zu ſetzen und ἐπ' ἀληθείας = ἀληθῶς als Erklärung zu καλῶς nach einer dem Marcus gewöhnlichen Abundanz (2, 20; 5, 5; 8, 4 u. a.) anzuſehen. — — V. 33.** σύνεσις ſteht für διάνοια = Verſtändniß, Einſicht [2]. In der Höherſtellung der Gottes- und Nächſtenliebe über die Opfer geht der Schriftgelehrte weit über die phariſäiſche Anſchauung hinaus (1 Sam. 15, 22). Dieſer Satz entſpricht vielmehr dem Standpunkte des Herrn (Matth. 9, 13; 12, 7). Die Phariſäer hielten zwar auch die beiden Gebote der Liebe für die größten Gebote, aber ſie wollten nur in der äußerlichen Beobachtung die Kennzeichen der Erfüllung finden. Aus der Antwort des Schriftgelehrten darf man aber nicht ſchließen, daß zwiſchen den Schriftgelehrten und Phariſäern die Streitfrage ventilirt wurde, ob Opfer oder Glaube und Liebe größeren Werth haben (Beda, Fr. Luc.), denn der Hinweis auf den Glauben der Patriarchen vor dem Geſetze entſpricht mehr dem pauliniſchen als dem jüdiſchen Standpunkte. Dieſer Schriftgelehrte unterſchied ſich vielmehr zu ſeinem Vortheile von den anderen ſeiner Kategorie. ὁλοκαύτωμα von ὁλοκαυτόω (Xen. Cyr. 8, 3, 24. Joſ. Antt. 1, 13, 1) und dieß von ὅλος und καυτός (καυστός) = ein Opfer, das ganz verbrannt wird, ein Brandopfer. Im N. T. nur noch Hebr. 10, 6. 8, aber oft bei den LXX für עֹלָה und כָּלִיל, wofür Joſ. ὁλοκαύτωσις ſchreibt (Antt. 3, 9, 1; 9, 7, 4). θυσία iſt dann nicht von Schlachtopfern, die nicht von Brandopfern unterſchieden wurden, ſondern von den Speiſeopfern zu verſtehen. Da letztere ſtets mit den Schlachtopfern verbunden wurden, ſo bezeichnen beide Wörter mit einander das rituell vollſtändige Opfer. πάντων gehört auch zu θυσιῶν (Krüg. 58, 3. 4. Kühn. 431, 2). — V. 34. Zu der Attraction ἰδὼν αὐτὸν ὅτι ſ. 11, 32. νουνεχῶς = verſtändig [3] nur hier im N. T. Bei den Klaſſikern ſteht dafür νουνε-

---

* Καὶ δευτέρα ὁμοία αὐτῇ (A D Lachm.) iſt aus Matth., δευτέρα αὕτη (ℵ B L Δ Tiſch.); Trg. δευτέρα ὁμοία αὐτῇ.

[1] Euthym.: τοῦτο ἐπιβεβαίωσίς ἐστι τοῦ πρώτην καὶ δευτέραν μόνας ἐκείνας εἶναι.

** Ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς nach συνέσεως (A D Vulg. Syr. Trg.; Lachm. [ ]) iſt Zuſatz aus V. 30. πλεῖον (A D Lachm.) iſt Correctur des περισσότερον (ℵ B L Δ Tiſch., Trg.).

[2] Demoſth. 1394, 4: ἀρετῆς ἁπάσης ἀρχὴ ἡ σύνεσις.

[3] Pol. 1, 83, 3: νουνεχῶς καὶ φρονίμως. 5, 88, 2; 2, 13, 1: νουνεχῶς καὶ πραγματικῶς.

χόντως (νοῦν ἐχόντως). οὐ μακράν . . du bist nicht fern vom Himmelreiche kann nach der vorausgehenden Motivirung nur eine lobende Anerkennung sein. Das Himmelreich ist das gemeinsame Ziel, welchem alle zusteuern, wenn auch ihre Vorstellungen darüber verschieden sind. Der Schriftgelehrte hat aber durch seine Antwort gezeigt, daß er dem richtigen, von Christus gestifteten Reiche nicht fern steht (Euthym.)[1]. Eine Schmeichelei war es freilich nicht (Schegg), aber im Verhältnisse zu den Antworten an andere doch eine sehr ermunternde Zusicherung, die man kaum paraphrasiren kann: auch der Beste von euch taugt nicht für das Himmelreich (Schegg, ähnlich J. Grimm S. 581). Marcus hat allerdings bei seiner von Matthäus abweichenden Darstellung weniger die Absicht, den guten Charakter der Schriftgelehrten, als die von ihm über die Worte Jesu ausgesprochene Anerkennung zu betonen. Deßhalb fügt er auch hinzu, daß keiner mehr Jesus etwas zu fragen wagte. Hierin kann man noch einen Nachklang der Darstellung des Matthäus erkennen, mit deren Tendenz auch das Folgende mehr übereinstimmt, aber unpassend (de W., Baur, Hilgf., Bl.) ist der Zusatz nicht, weil gerade der Umstand, daß sogar einer der Schriftgelehrten Jesus Recht geben mußte, allen den Muth benahm, sich mit Jesus zu messen (Meyer, Klost., Weiß). Es tritt eine Pause ein, welche zu einem Rückblick auf alle bisherigen Verhandlungen (11, 28; 12, 14. 18) anregt und einen Uebergang zur folgenden Apostrophirung bildet.

§ 46.

Warnung vor den Schriftgelehrten. Das Scherflein der Wittwe.

12, 35—44 (Matth. 22, 41—46. Luc. 20, 41—47; 21, 1—4).

Marcus läßt die folgende Warnung dem Zusammenhange entsprechend an das Volk gerichtet sein. Er betrachtet die Verhandlungen mit den Parteien und auch mit den Schriftgelehrten für abgeschlossen. Es galt nur noch zu zeigen, daß die Ueberlegenheit Jesu vom Volke anerkannt wurde (V. 37) und daß einzelne Ausnahmen unter den Schriftgelehrten nicht die ganze Klasse entschuldigen, weil sie an dem Grundübel litten, die Hauptfrage über das Wesen des Messias nicht zu verstehen und nur ihre Ehre zu suchen. Ein schönes

[1] Nach Wittichen (Leben Jesu S. 315) beziehen sich die Worte Jesu nur auf „die Einsicht des Fragestellers in das Verhältniß von Ethik und Kultus", nach Keim (2 S. 93) folgt hieraus, daß der wahre Gottesdienst der Nächstendienst ist. „Damit hat Jesus alles lediglich und ausschließlich religiöse, alles ethisch leere Thun verworfen und mit jener cultischen Praxis, darin alle antike Religion und das gesammte katholische Heidenthum der Folgezeit eine Wirkung in der Richtung auf Gott zu üben versuchte, der gesammten vorchristlichen, der auch innerhalb des Christenthums nachlebenden heidnischen Religion das Concept verrückt" (Holtzmann, zur synoptischen Frage. Jahrb. für prot. Theol. 1878 S. 356). Dazu ist bloß zu bemerken, daß Gottesliebe und Menschenliebe über die Opfer gestellt werden und der katholische Kultus beide berücksichtigt. Er ist kein „ethisch leeres Thun", denn er entspringt der Liebe zu Gott und feuert zur Erfüllung der Gebote Gottes, also auch zur Ausübung der Nächstenliebe an. Der Schriftgelehrte hat aber nicht gesagt, daß alle Opfer verwerflich seien, sondern nur, daß die Liebe höher stehe. Die Opfer haben aber ihrem Wesen nach mit Bezug auf Gott einen religiösen Charakter, welcher die ethische Handlung des Opfernden und Mitopfernden gewiß nicht beeinträchtigt.

Gegenstück dazu bildet die idyllische Erzählung von dem Scherflein der Wittwe, welche nur Marcus und Lucas berichten. Einen besseren Gegensatz zwischen lauterer Gottesliebe und uneigennütziger Gerechtigkeit und gemeiner Selbstsucht und egoistischer Frömmigkeit hätte Marcus kaum zeichnen können. Hier die arme Wittwe mit ihrem Pfennig, dort die reichen Schriftgelehrten und Pharisäer, welche mit dem den Wittwen und Waisen abgepreßten Gelde ostentativ Almosen geben. Welcher Trost liegt zugleich in dieser reizenden Erzählung für die Armen und Unglücklichen, aus denen sich das Christenthum unter den Heiden anfangs recrutirte!

V. 35. Ἀποκριθείς dient zur Einführung der folgenden Frage an das Volk, welches Zeuge der geistigen und sittlichen Ueberlegenheit Jesu gewesen war. πῶς leitet eine verwundernde Frage ein, um den Widerspruch aufzudecken, welcher zwischen der Anschauung der Juden von der leiblichen Abstammung des Messias von David und dem von David überlieferten Ausspruch Ps. 110, 1 besteht. Dieser Psalm wurde auch von den Juden für messianisch gehalten. — V. 36* f. Die Beweisführung beruht auf dem Widerspruche zwischen dem Sohne Davids und dem Herrn Davids, wie David selbst den Messias nennt. Die Lösung liegt aber nicht darin, daß man zwischen Sohn und Herrn im allgemeinen und Sohn Davids nach der Meinung der Pharisäer und Herrn Davids nach dem Psalmisten (Baur, Schegg) oder die Berufung zur höchsten Würde des Messias von der Sohnschaft unterscheidet (Weiß), sondern in der Zurückweisung der irdischen, sinnlichen Messiashoffnungen der Juden. Denn daß der Sohn Davids zum Messias berufen sei, leugneten die Juden nicht, ohne daß sie deßhalb das Herrsein über David im eigentlichen Sinne verstanden. Dieses erklärt sich vielmehr nur, wenn man auf ein anderes Gebiet übergeht, den Messias als den Sohn Gottes erklärt (Meyer), von welchem die jüdischen Könige und David speciell ihr Königthum erhielten. Der Messias war ein Sohn Davids und der Herr Davids, d. h. Mensch und Gott zugleich. Die Gegensätze bleiben also einfach Sohn und Herr. πόθεν ursächlich = woher kommt es, daß, wie konnte es geschehen (8, 4. Luc. 1, 43. Joh. 1, 49; 4, 11. Krüg. 51, 17, 11.). Eine Antwort erwartete Jesus natürlich nicht auf diese Frage. ὁ πολὺς ὄχλος = das viele Volk sc. das anwesend war. Die Meisten würden οἱ πολλοί sein. Zu dem schildernden Imperfect vgl. V. 34 ἐτόλμα. Zu ἡδέως bemerkt Euthym.: ὡς ἡδέως διαλεγομένου καὶ εὐχερῶς αὐτοὺς ἀνατρέποντος, καὶ ὡς αὐτὸς ἀπηλλαγμένος τῆς βασκανίας.

V. 38.** Marcus reiht eine Warnung an, welche ein winziger Bruch-

---

* Γάρ fehlt ℵ B L Δ Tisch.; Trg. [ ], der Artikel vor κύριος (ℵ A L Δ Tisch.) ist nicht nach τῷ κυρίῳ (Lachm., Weiß) conformirt, eher nach den LXX, wo aber B fehlt, sondern nach Matth. ausgelassen. Da κάθου durch ℵ A D L Δ Lachm., Tisch. gegen κάθισον (B Trg.) gesichert und ὑποπόδιον (ℵ A L Δ Verss. Lachm., Tisch., Trg.) sehr wahrscheinlich und außerdem Matth. 22, 44 ὑποκάτω besser bezeugt ist (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.), so begreift man kaum, wie Scholten S. 55 schreiben kann: „frei nach den LXX, welche κάθου lesen und ὑποπόδιον für ὑποκάτω. Matth. citirt auf dieselbe Weise, hat aber im engeren Anschluß an die LXX κάθου 22, 44". Das Verhältniß ist gerade umgekehrt. Matth. hat ὑποκάτω eingesetzt (Ps. 8, 7).

** Αὐτοῖς fehlt ℵ B L Δ Tisch. Trg.: καὶ ἐν τῇ διδαχῇ αὐτοῦ ἔλεγεν.

theil aus der gewaltigen Strafrede bei Matth. K. 23 ist. Zu βλέπειν ἀπό vgl. 8, 15. θέλειν ist nicht = beanspruchen als Vorrecht (Beng., Meyer), sondern = gern thun oder haben, sich gefallen in etwas (W. Grimm, Schegg, Weiß, Winer 54, 4, 436). Besser griechisch wäre φιλεῖν, das auch Lucas vor ἀσπασμούς hat (20, 46). θελόντων ist zuerst mit dem Infinitiv, dann mit dem Accusativ construirt. Da beide Constructionen vorkommen, so ist kein ζεῦγμα, sondern eine oratio variata vorhanden (Winer 63, 536). Wünsche (S. 400) meint, die Röcke seien wahrscheinlich darum so lang gewesen, damit sie das vorgeschriebene Maß hatten, um Schaufäden daran zu befestigen, die nach Tr. Schabbath fol. 117a vermuthlich so zur Erde herabhingen, daß man darauf treten konnte. — V. 39. Vgl. Matth. 23, 6 S. 465. — V. 40. S. Luc. 20, 47, da Matth. 23, 14 unecht ist. Der Vers ist aber nicht mit dem Vorhergehenden zu verbinden, so daß der Nominativ οἱ κατεσθίοντες auf γραμματέων zu beziehen wäre (Buttm. 69, Weiß), sondern es beginnt ein neuer Satz (Grot., Lachm., Tisch., Ew., Mey., Schegg u. a.), dessen Nachsatz οὗτοι λήμψονται ist. Zu τῶν χηρῶν fügt Theophylakt bei: ὑπεισήρχοντο γὰρ τὰς ἀπροστατεύτους γυναῖκας ὡς ὁῤῥθεν προστάται αὐτῶν ἐσόμενοι (vgl. Chrys., Euthym.). προφάσει wird von den Griechen = προσχήματι εὐλαβείας erklärt. Indem sie lange Gebete verrichteten, wollten sie den Schein der Frömmigkeit und Rechtschaffenheit um sich verbreiten, um desto leichter das Zutrauen der Frauen zu gewinnen. Die Uebernahme von Gebeten für die Wittwen gegen Bezahlung (Fritzsche, Weiß)[1] hat das καί vor προφάσει gegen sich und müßte doch deutlicher ausgesprochen sein. περισσότερον κρίμα sie werden ein härteres Gericht haben, weil sie ihre bevorzugte Stellung so mißbraucht haben (Victor). Weiß muß seiner Erklärung des προφάσει folgend den Mißbrauch des Heiligsten als Grund der stärkeren Strafe bezeichnen[2].

V. 41. Γαζοφυλάκιον von γάζα, rabb. גנז (Joma fol. 51a. Horioth fol. 9a), einem persischen, von Griechen und Lateinern recipirten Worte für den königlichen Schatz, der Reichthum (Apg. 8, 27. Pol., Diod., Curt. 3, 13, 5) und φυλακή = θησαυροφυλάκιον (Hesych.) = Schatzkasten. Derselbe befand sich im Weibervorhofe, wo an den zwei, die Gallerie der Frauen tragenden Säulenhallen 13 Opferbüchsen in Gestalt von Trompeten (שׁוֹפָרוֹת) angebracht waren, welche zur Aufnahme freiwilliger Beiträge für den Tempel dienten (Scholz, Alterth. 1, 242 f.). Agrippa hatte zum Andenken an die eiserne Kette, die er unter Cajus getragen hatte, eine gleich schwere goldene ὑπὲρ τὸ γαζοφυλάκιον aufhängen lassen (Jos. Antt. 19, 6, 1). χαλκός = aes ist allgemein = Geld und schon wegen Matth. 10, 9 nicht speciell Kupfergeld. — V. 42. μία im Gegensatz zu πολλοὶ πλούσιοι. Zu λεπτά s. Matth. 5, 26

---

[1] Aehnlich schon Beda: sunt enim qui se iustos et magni apud Deum meriti simulantes, ab infimis quibuslibet et peccatorum suorum conscientia turbatis, quasi patroni pro iis in iudicio futuri, pecunias accipere non dubitant: et cum porrectae manus pauperi preces iuvare soleant, illi ob hoc maxime in precibus, ut pauperi nummum tollant, pernoctant.

[2] Beda, Jans.: nimirum quod non simpliciter avaritiae et gulae essent dediti, sed etiam re sacra abuterentur ad suum quaestum vel gulam.

S. 188. Zwei λεπτά = ein Quadrans oder ¼ As = ein Pfennig. Auch der Talmud rechnet zwei פרוטות = ein קדריונטס. Das Wort wurde wegen der Kleinheit gewählt (Xen. Cyr. 1, 4, 11: τὸ λεπτότατον τοῦ χαλκοῦ νομίσματος). Die Frage, warum die Wittwe zwei λεπτά und nicht einen Quadrans hineinlegte, beantwortet Bengel: quorum unum vidua retinere poterat. Man könnte aber dem noch beifügen, daß durch die Angabe der kleinsten Münze die Armuth der Wittwe angedeutet werden sollte. Der Zusatz ist für Römer, der Satz selbst dem Hergange entsprechend, da λεπτόν keine römische Münze war. Zur Construction ὅ ἐστιν s. Buttm. 111. — V. 43*. πάντων βαλλόντων mehr als alle, welche zu gleicher Zeit hineinwarfen, d. h. verhältnißmäßig nach ihrem Vermögen, da sie ein Pfennig schwerer ankam, als andere große Summen. Der Wille gilt in solchen Verhältnissen für das Werk [1]. — V. 44. ὑστέρησις = das Nachstehen, der Mangel, nur hier und Phil. 4, 11. Es bildet den Gegensatz zu περισσεῦον (1 Kor. 8, 14). βίος = Lebensunterhalt (Luc. 8, 43; 15, 12; 21, 4. 1 Joh. 3, 17).

§ 47.

Die eschatologische Rede.

13, 1—37 (Matth. c. 24. Luc. 21, 5—36).

Dieß ist die einzige größere Rede, welche Marcus ausführlich mittheilt. Dieselbe ist deßhalb in neuerer Zeit als Interpolation einer kleinen Apokalypse betrachtet worden (Mangold-Bleek S. 345 nach Colani; Weizs., Pfleiderer, Keim, Weiffenbach). Allein der Grund, warum Marcus gerade diese Rede aufgenommen hat, liegt auf der Hand. Das Leben Jesu hätte keinen würdigen Abschluß, wenn Jesus nicht am Ende seiner Wirksamkeit seinen Jüngern einen Blick in die Zukunft eröffnet hätte, in ihre eigene Zukunft und in die seiner Stiftung. Er steht am Vorabende seines Leidens, des schmachvollen Todes, aber er verzagt nicht nur nicht, nein er sieht und verkündigt den Sieg der Wahrheit über die Lüge, der Gerechtigkeit über die Bosheit voraus [2]. Darin lag für die Jünger ein Trost in der Verfolgung

---

* Der Aor. ἔβαλεν ist durch ℵ A B D L Δ Lachm., Trg. doch zu gut bezeugt, als daß er aus Lucas conformirt sein sollte. Das Perf. βέβληκεν (Mjscl. Tisch.) kann auch emendirt worden sein, weil die Handlung abgeschlossen war.

[1] Victor: ἐμέτρησεν οὐ τὸ βεβλημένον, συνεμέτρησε δὲ τὴν προθυμίαν· ἐκπλήττου τοίνυν τὸ κριτήριον τοῦ θεοῦ, ὡς οὐ μεγέθει δωρεῶν ἀποβλέπει, ἀλλὰ τῇ προθυμίᾳ τῆς γνώμης . . . αὕτη τὴν αὐτῆς περιουσίαν προσήγαγεν.

[2] Vgl. die ergreifende Schilderung des Hieronymus zu Zeph. 1, 15: De civitatibus autem munitis et excelsis angulis Judaeae, qui ad solum usque sunt diruti, puto oculorum magis esse quam aurium iudicium: nobis praesertim qui nunc in ista sumus provincia licet videre, licet probare quae scripta sunt. Vix ruinarum parva vestigia in magnis quondam urbibus cernimus. Silo, ubi tabernaculum et arca Testamenti Domini fuit, vix altaris fundamenta monstrantur. Gabaa illa civitas Saulis usque ad fundamenta diruta est . . Rama et Bethoron et reliquae urbes nobiles a Salomone constructae parvi viculi demonstrantur. Legamus Josephum et prophetiam Sophoniae, illius cernemus historiam: et hoc non tantum de captivitate

und für die Gläubigen eine Beruhigung in den vielen Zweifeln, welche das Verhalten der Juden und Heiden gegen das Christenthum hervorzurufen geeignet war. Wenn Marcus wie Matthäus die Zerstörung Jerusalems mit weniger deutlichen Farben zeichnet, so ist darin schwerlich eine Rücksichtnahme auf den jüdischen Theil der Gemeinde zu erkennen (J. Grimm), vielmehr steht er zeitlich den Ereignissen nicht ebenso nah wie Lucas, der die detaillirte Schilderung, wie sie kaum in der prophetischen Rede gestanden haben kann, hinzugefügt hat. Dagegen hat doch Marcus bereits den Zusammenhang zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie etwas gelockert, was wie vieles Andere für seine Zwischenstellung zwischen Matthäus und Lucas spricht. Will man mit Ewald drei Punkte in der Weissagungsrede unterscheiden: 1. was sich wirklich von der einzelnen Entwicklung der großen Sache in der Zukunft voraussagen läßt, 2. was sich nicht voraussagen läßt, 3. die Zusammenfassung des Ganzen im Weltgericht, so beschränkt sich Marcus auf die zwei ersten Punkte und gibt vom zweiten Punkte nur einen Theil. V. 1 bis 13 sind die Vorbereitungen für beide nicht streng auseinander gehaltene Ereignisse; V. 14—20 beziehen sich vorwiegend auf das Verhalten beim Eintritt der Katastrophe in Jerusalem, V. 21—32 auf die Wiederkunft Jesu; V. 33—37 enthalten Ermahnungen zur Wachsamkeit.

V. 1. Ἐκπορευομένου bezieht sich auf 11, 27, ohne daß deßhalb anzunehmen ist, daß Jesus alles an diesem Tage gesprochen habe, denn Marcus hat hier sichtlich eine sachliche Ordnung. εἷς wird neuerdings gewöhnlich von Petrus gedeutet, was nach dem Verhältniß des Marcus zu Petrus nicht unwahrscheinlich ist. Doch bleibt es auffallend, daß Marcus V. 3 und 4 die bevorzugten Jünger nennt. Die Angabe des Matth., daß die Jünger dem Herrn die Gebäude des Tempels zeigten, hat schon Euthymius nach alten Vorgängen dadurch mit Marcus und Lucas vereinigt, daß er auf jene allgemeine Handlung eine Besprechung einzelner Jünger unter sich folgen läßt (Lucas), deren Resultat einer Jesu vorträgt (Marcus). Man braucht aber nicht einmal so weit zu gehen, da Marcus wie auch sonst specialisirt. Es ist von vornherein anzunehmen, daß in solchen Fällen einer den Sprecher machte. ποταπός ist eine spätere Form für ποδαπός = von welcher Beschaffenheit[1], was für? Marcus hebt malerisch die Steine besonders hervor, die

---

dicendum est, sed usque ad praesentem diem, perfidi coloni post interfectionem servorum, et ad extremum Filii Dei, excepto planctu, prohibentur ingredi Jerusalem, et ut ruinam suae eis flere liceat civitatis, pretio redimunt, ut qui quondam emerant sanguinem Christi, emant lacrimas suas: et ne fletus quidem eis gratuitus sit. Videas in die quo capta est a Romanis et diruta Jerusalem, venire populum lugubrem, confluere decrepitas mulierculas, et senes pannis annisque obsitos, in corporibus et in habitu suo iram Domini demonstrantes. Congregatur turba miserorum, et patibulo Domini coruscante, ac radiante ἀναστάσει eius, de Oliveti monte quoque crucis fulgente vexillo, plangere ruinas templi sui populum miserum, et tamen non esse miserabilem, adhuc fletus in genis et livida brachia, et sparsi crines, et miles mercedem postulat, ut illis flere plus liceat; et dubitat aliquis, cum haec videat, de die tribulationis et angustiae, de die calamitatis et miseriae, de die tenebrarum et caliginis, de die nebulae et turbinis, de die tubae et clangoris?

[1] Ποδαπός wird abgeleitet von ἐκ ποίου δαπέδου = aus welcher Gegend oder von ποῦ ἀπό mit eingeschobenem δ, wie bei prodire, prodesse (vgl. Paſſ. 2, 969. W. Grimm

uch von Josephus als prachtvoll geschildert werden[1]. — V. 2.* βλέπεις
t als Frage aufzufassen, durch welche auch Jesus seinerseits die Aufmerk-
mkeit erregen will, um die unerwartete Antwort desto stärker hervortreten
ı lassen. οὐ μή steht auch in den Relativ- und Objectivsätzen mit ὅτι zur
erstärkung der Negation (Winer 56, 3, 473. Buttm. 183. 188 f.). Der
rundgedanke ist: kein Stein bleibt auf dem andern, wenn aber einer an-
nglich auf seinem Platze bliebe, so wird er zuletzt doch zerstört werden.
)eßhalb bemerken die Exegeten (Chrys., Euthym., Theophyl. u. a.) gegen
n Einwand, daß diese Weissagung nicht wörtlich in Erfüllung gegangen
i, was von den Römern verschont wurde, sei später zerstört und zu andern
auten verwendet worden oder werde es noch. Es ist aber klar, wie auch
hrys. an erster Stelle erklärt, daß eine buchstäbliche Erfüllung nicht noth-
endig ist. Auf die dadurch angedeutete καταλυσις τῆς νομικῆς λατρείας weist
hon Victor hin. — V. 3.** καθῆσθαι εἰς wie ζειν, καθίζεσθαι nach bekannter
erwechslung der Vorstellung von Ruhe und Bewegung (Buttm. 286), doch
itt hier die Bewegung noch hervor (Winer 50, 4, 386. Kühn. 554.
nm. 3. Thuk. 1, 24; 3, 75). Marcus ist ausführlicher in der Be-
immung der Localität (κατέναντι τοῦ ἱεροῦ) und der fragenden Jünger. Daß
durch κατ' ἰδίαν des Matth. zu κατέναντι veranlaßt worden sei (Strauß,
aur, de W.) ist allerdings eine Probe des großen Unrechts, welches man
m Marcus als vermeintlichem Compilator anthut (Weiß), und auch die
rklärung der Namen aus κατ' ἰδίαν (Saun. 140) würde einen curiosen
chriftsteller voraussetzen. Vielmehr will Marcus diese Dinge hervorheben,
n die Scene anschaulicher zu machen und die Hauptjünger auszuzeichnen
3, 16. 17; 5, 37; 9, 2), und kann es auch thun, ob er das Matthäus-
angelium kennt oder nicht. Daraus ist aber nicht zu schließen, daß bloß
ese vier Jünger zugegen waren, denn wenn auch nicht alle mit nach Beth-
ien hinausgegangen sein sollten (Schegg), so haben sie ihn sicher begleitet,
ahrscheinlich wollten sie aber nicht ohne Jesus in Jerusalem zurückbleiben. —
. 4. εἰπόν, nicht εἶπον ist dieser Imper. Aor. I. εἶπα im N. T. zu accentuiren,
)wohl es den Vorschriften der alten Grammatiker entgegen ist (Winer 6, 50.
uttm. 49 f.). Derselbe kommt, wenn auch selten, bei den Attikern vor
rüg. 40, 168. Bäuml. § 240 S. 139 lassen beide Formen gelten). ταῦτα

ΓΟ), wofür dann später ποταπός geschrieben worden sei in der Bedeutung ποῖος, welche
δαπός auch bei späteren Attikern hatte. Schegg erklärt ποταπός für die ältere Form,
elche durch Erweichung in ποδαπός überging, wie aput in apud. Gegen Curtius
, 114; Grundz. 3. A. S. 489) bemerkt er nicht ohne Grund, daß er zwar ποταπός
r späteren Gräcität des Dion. Hal., Jos., Philo zuschreibe, aber unter der Rubrik „Er-
eichung" aufführe. Allein wenn auch die Analogie dafür ist, so sprechen doch die Zeu-
n dagegen.

[1] Antt. 15, 11, 3: ᾠκοδομήθη ὁ ναὸς ἐκ λίθων μὲν λευκῶν τε καὶ κρατερῶν, τὸ
ψος ἑκάστων περὶ πέντε καὶ εἴκοσι πηχῶν ἐπὶ μῆκος, ὀκτὼ δὲ ὄψος, εὖρος δὲ περὶ
δεκα. Noch jetzt finden sich Reste (Rob. 2, 62. Schegg 1, 292).

* Ἀποκριθείς fehlt ℵ B L Tisch., Trg. ἐπὶ λίθον könnte gerade so aus Matth., als
ἐπὶ λίθῳ der Rec. aus Lucas sein, aber ist durch ℵ B L Δ Tisch., Trg. bezeugt. Der
ceus. entspricht dem Usus des N. T. (Win. 49, 380. Buttm. 290).

** Der Plur. ἐπηρώτων (A D Δ Lachm.) ist aus den folgenden Subjecten corrigirt,
ηρώτα ℵ B L Tisch., Trg.

bezieht sich auf das Vorhergehende und erhält in ταῦτα πάντα eine Steigerung wie ἔσται in μέλλῃ συντελεῖσθαι. Der Plural ταῦτα ist durch die verschiedenen Acte des Ereignisses veranlaßt. συν bei τελεῖσθαι kann nicht auf die gänzliche Zerstörung Jerusalems, sondern muß auf die Vollendung der Dinge bezogen werden (Ew., Kloſt.), welche den Jüngern eng mit ersterer verbunden war. Deßhalb ist auch bei Marcus eine Doppelfrage anzunehmen. Matthäus hält die συντέλεια und παρουσία auseinander, weil jene mit der Paruſie eintritt. Würde dadurch die Pointe der folgenden Auseinandersetzung vorweggenommen (Weiß), so wäre nicht eine andere Erklärung des Wortes, sondern eine Veränderung der vom Evangelisten herstammenden Form angezeigt. Als Vollendung „einer ganzen Reihe von entscheidenden Ereignissen" kann den Jüngern συντ. doch nur erscheinen, wenn mit dieser Vollendung etwas Besonderes eintritt. Zu τί τὸ σημεῖον ist ἔσται zu ergänzen. Die gewöhnliche Auslassung der Copula beschränkt sich zwar auf das Präsens (Schegg), aber wenn der Zusammenhang das Futurum an die Hand gibt, kann es gleichfalls ausgelassen werden (Win. 64, 2, 546). — V. 5.* Zur Erklärung s. Matth. S. 478. Jesus fängt, statt direct zu antworten, seine Rede mit einer Warnung an, die doppelt begründet wird: durch das Auftreten von Verführern und feindlichen Gewalten. — V. 6.** ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου = auf Grund meines Namens, wofür die Griechen lieber ἐπί c. Gen. setzen (Buttm. 290. Winer 48, 367. Krüg. 68, 41, 8). Daraus ergibt sich leicht, was zu ἐγώ εἰμι zu ergänzen ist (vgl. Matth. 25, 5). Die Verführer sagen, sie seien der Messias [1]. Aber doch ist auch der griechische Text bedeutungsvoller, als der Wortlaut anzuzeigen scheint. Denn obwohl die Rede Jesu durch die Voraussage der Zerstörung des Tempels veranlaßt wurde, so bezieht sich dieselbe doch zugleich auf das Ende der Welt. Die größte Gefahr für die Gläubigen wird aber dann nicht darin bestehen, daß die Verführer bloß sagen, sie seien der Messias, sondern sie seien der wiedererschienene Messias, denn die erste Erscheinung steht ihnen ja fest. Anders verhält es sich aber vor der Zerstörung Jerusalems. Da war die Gefahr wirklich vorhanden, daß manche Judenchristen durch die fanatischen Juden, welche die nationalen Leidenschaften entzündeten, in ihrem Glauben an den Messias Jesus wieder wankend gemacht oder über die Wiederkunft Jesu in falsche Hoffnungen eingewiegt wurden. — V. 7. θροέω vom Stamme θρε, θρέομαι lasse ertönen, θρόος Lärm, θρῆνος Wehklage (Curt. Grdz. S. 342) heißt bei den Griechen: Geräusch, Lärm machen, ertönen lassen. Daher Schegg: lärmet nicht. Aber dieß paßt durchaus nicht in den Zusammenhang und da Cant. 5, 4 θροεῖσθαι = erzittern, erbeben gebraucht ist, so muß man mit Paſſ., W. Grimm und allen Neueren: verwirren oder erschrecken erklären: laßt euch nicht erschrecken [2].

---

* Ἀποκριθείς (A D Δ Lachm.) ist wieder zu streichen und αὐτοῖς hinter λέγειν zu stellen (ℵ B L Verss. Tiſch., Trg.).

** Γάρ (A D Δ Verss. Lachm., Trg.) ist aus den Parallelen.

[1] Nur vom lateinischen Texte aus konnte Erasmus eine doppelte Erklärung für möglich halten: dicentes ego sum, ut subaudias Christus. Aut dicentes se eum qui ego sum.

[2] Euthym.: μὴ πτοηθῆτέ φησιν ὡς τοῦ κηρύγματος ὑπὸ τῆς ἀκαταστασίας καὶ ταραχῆς διακοπησομένου.

τέλος kann das Ende der Drangsale (Mey.) oder das Ende schlechthin, das Weltende (Lange, Bleek, Weiß) bezeichnen. Gegen ersteres spricht der Umstand, daß die Leiden kaum erst berührt sind und die genannten Ereignisse mehr als Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems und des Weltendes genannt werden. Insofern aber diese damit auch als langanhaltend dargestellt werden, gilt auch für sie, daß ihr Ende noch nicht da ist. Euthym. bezieht τέλος auf die Zerstörung Jerusalems[1], führt aber die bessere Erklärung des Chrys. (und Hieron.) von der συντέλεια noch an. Das Folgende ist aber nicht eine Erklärung zu δεῖ γενέσθαι = es muß geschehen, d. h. es müssen Kriege kommen, denn es wird Volk gegen Volk aufstehen. Dabei wäre οὔπω τὸ τέλος ignorirt. Auch kann δεῖ . . τέλος nicht eine Parentheſe sein (Kloſt.), welche die positive, dem οὐ θροεῖσθαι zu Grunde liegende Maxime ausspricht, denn man darf zu ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος nicht δεῖ γενέσθαι ergänzen[2]. Vielmehr muß nach der Regel ἐστί ergänzt werden. δεῖ γὰρ γενέσθαι ist die Begründung zu μὴ θροεῖσθε. Weil es unabweisbar und vorausgesagt ist, so dürfen sie sich nicht erschrecken lassen. ἀλλ' οὔπω u. s. w. führt den Gedanken von den Vorboten der Geburtswehen zu diesen selbst weiter. — V. 8.* Behält man ταραχαί bei, so darf man es doch nicht nach Lucas erklären: φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται (21, 11), sondern allgemein = Verwirrungen, wie häufig specielle Aufzählungen mit einem allgemeinen zusammenfassenden Ausdrucke schließen. — V. 9. ἀρχὴ ὠδ. muß trotz der starken Bezeugung (ℵ B D Δ Lachm., Tisch., Trg.) als eine Conformation nach Matth. gelten, aus dem auch die Voranstellung des ταῦτα in Minusk. stammt. Der Plural ἀρχαί ist ohnedieß schwieriger: Anfänge der Wehen.

V. 9 b. Das Jüngerschicksal. Marcus schließt sich hier enger an die von ihm übergangene Jüngerinstruction Matth. 10, 17 ff. als an die Parallele an. βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς = sehet ihr auf euch selbst (2 Joh. 8. Gal. 6, 1). Das Schicksal in jener Zeit (de W., Bleek) kann nur insofern gemeint sein, als das Verhalten (Weiß, Keil) damit zusammenhängt. Die bisherigen Versuchungen waren nur geistiger Art (V. 5, 6) oder allgemeinen Charakters (V. 7—9), nun kommen aber körperliche Bedrängnisse, welche die Jünger

---

[1] Εἶτουν, ὁ ὄλεθρος αὐτῶν sc. τοῦ ναοῦ καὶ τῆς πόλεως. Beda: sed his adventantibus apostoli ne terreantur, ne Jerosolymam, Judaeamque deserant, admonentur, quia videlicet statim finis, quae (? qui) quadragesimum potius differenda (us) sit annum, i. e. desolatio provinciae ultimumque urbis ac templi sequatur excidium. Jansen.

[2] Die Begründung der Mahnung, sich durch die Aufregung der Welt über Kriegserschütterung nicht zu unruhiger Hast fortreißen zu lassen, durch den Hinweis darauf, daß der Weltlauf auch in Zukunft wie bisher durch gewaltsame Erschütterungen hier und da mannigfaltig werde unterbrochen werden (Kloſt.), hat schon Chrys. zurückgewiesen: πολέμους δὲ τοὺς ἐν Ἱεροσολύμοις λέγει· οὐ γὰρ δὴ τοὺς ἔξωθεν καὶ πανταχοῦ τῆς οἰκουμένης· τί γὰρ ἔμελεν αὐτῶν; ἄλλως δὲ οὐδὲ καινόν τι ἔμελλεν ἐρεῖν, εἰ τὰ τῆς οἰκουμένης ἅπαντα πάθη τὰ ἀεὶ συμβαίνοντα· καὶ γὰρ καὶ πρὸ τούτου ἦσαν πόλεμοι καὶ ταραχαὶ καὶ μάχαι. Jans.

* Καί vor ἔσονται ist nach ℵ B D L Tisch., Trg. zu streichen. Die Rec. hat nach λιμοί noch καὶ ταραχαί (A Mjsc. Sah. Syr. Orig., Fritzsche, Mey., Weiß). Die Parallelen haben es nicht, aber doch konnte es aus dem folgenden ἀρχή (ἀρχαί) gebildet, freilich auch ausgelassen werden (Schegg).

vor allen anderen zu den allgemeinen Leiden hin noch treffen werden. Sie sollen sich also durch die allgemeinen Weltereignisse nicht so in Anspruch nehmen lassen, daß sie für die ihnen besonders drohenden Gefahren blind sind. Jene können ihnen vielmehr zur Ermunterung und zum Troste gereichen (Euthym., Theophyl. u. a.). Da aber in den genannten Beispielen mit ἵνα μή fortgefahren wird, so kann man auch hier übersetzen: sehet euch vor (Ew., W. Grimm; Euthym.: φυλάττετε ἑαυτοὺς ἀπὸ τῆς τότε ἀπάτης). ὑμεῖς ἑαυτούς = ihr euch selbst soll nur den Gegensatz zur allgemeinen Lage der Menschen jener Zeit hervorheben, aber nicht das Hüten vor sich selbst von dem vor anderen unterscheiden[1]. Denn vor sich selbst hüten im Sinne von: wachsam sein, um nicht in Versuchung zu fallen (Schegg) gilt bei V. 5 und 6 ebenso. Daraus erklärt sich auch die Einschiebung des γάρ nach παραδώσουσιν[2]. εἰς συναγωγάς ist mit δαρήσεσθε zu verbinden und als constructio praegnans zu deuten (1, 39. Buttm. 287), denn sie wurden von den Juden nicht unter Geißelhieben in die Synagogen geführt, sondern in den Synagogen von dem Synagogendiener (ὑπηρέτης) gegeißelt (Matth. 10, 17. Apg. 22, 19). Diese Construction ging hier um so eher an, als παραδώσουσιν nachwirkt: παραδοθέντες δαρήσεσθε (vgl. Luc. 21, 12). Schon die Vulgata hat so verbunden und ihr folgen die lateinischen Exegeten, auch Grotius, Bl., Ew., Klost., Volkm., Tisch., Weiß u. a.; bei der Verbindung des εἰς συναγωγάς mit συνέδρια (Rec. und die meisten protestantischen Exegeten von Luther bis Meyer) wäre auch die Wiederholung der Präposition auffallend. Zu εἰς μαρτύριον vgl. Matth. 10, 17 S. 295 und 480. — V. 10 steht bei Matth. 24, 14 erst am Schlusse und in Verbindung mit ὁ δὲ ὑπομ. εἰς τέλος (V. 13), ist Näherbestimmung des τέλος. Da der Inhalt in der That ein weiteres Zeichen für die Parusie ist, so ist bei Marcus der Zusammenhang dadurch unterbrochen, denn man erwartet auf die Voraussage der Verfolgungen sogleich die Anweisung über das Verhalten bei derselben[3]. Doch kann der Vers im Zusammenhange des Marcus auch anders gefaßt werden, indem entweder die Verkündigung an alle Völker als beabsichtigte Folge der Verfolgungen angesehen (de W., Bl., Volkm., Klost.) oder in Verbindung mit dem Folgenden als Ermunterung der vorhergehenden Ermahnung zur Seite gestellt wird (Schegg). Letzteres würde zu V. 11 passen, aber nicht zu V. 12 und 13 a. Deßhalb ist V. 10 mit Bezug auf εἰς μαρτύριον αὐτοῖς (Matth.

---

[1] Jans.: consentiunt quidem graeci codices, verum mutanda erat hoc loco graeci sermonis figura: cavete vobis ipsis. Neque vero est otiosa pronominis additio, quo discernantur discipuli a ceteris. Et haud scio an scriptum fuerit a Marco ἑαυτοῖς (Δ αὐτούς, κ* k übergeht es, D Arm. Min. lassen den Zusatz nach Matth. aus).

[2] ℵ A Δ Vulg. Syr. Lachm., Rec.; Trg. [ ].

[3] De W., Bleek, Köstlin, Patrizzi: eius materies cum materie proximorum versuum minime cohaeret, immo hanc interrumpit. Das weitere Bedenken, als ob dieß geschehen sein müßte, ehe die Leiden eintreten, rührt von einer falschen Beziehung des πρῶτον auf V. 9 her. „Statt dessen sieht aber jeder, daß dieser Satz aus dem Gesichtspunkte der ganzen Rede sich dahin näher erklärt, vor dem Ende müsse diese Verkündigung geschehen sein" (Klost. S. 249). Daraus schließt Klost., daß dieß ein bekanntes Wort sein mußte, das allgemein als Axiom galt. Damit stimme, daß dem späteren kirchlichen Sprachgebrauche entsprechend εὐαγγ. ohne Näherbestimmung gebraucht sei, was nach 1, 1 nur dem Marcus unter den Evangelisten möglich sei.

10, 17: καὶ τοῖς ἔθνεσιν, woraus Weiß V. 10 herausbilden läßt) von der durch die Verfolgungen nicht nur nicht gehemmten, sondern vielmehr beförderten Missionsthätigkeit bei den Heiden zu verstehen, welche dem Marcus besonders wichtig ist (Hilgf.). Dieser göttliche Zweck verlangt eine um so größere Vorsicht: βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτούς. Zu πρῶτον folgt kein ἔπειτα also zuerst = zuvor. Die Beschränkung auf die Zerstörung Jerusalems (Janſ.) ist aber deßhalb doch nicht gerechtfertigt. — V. 11.* Jesus zeigt, warum die Verfolgung nicht nur der Predigt nicht schädlich, sondern sogar nützlich sein werde; der heilige Geist wird für die Verfolgten sprechen und so ein Zeugniß für ihre Sache ablegen [1]. προμεριμνάω = vorher sorgen, nur hier und Clemens Alex. (Strom. 4, 9, 595) [2]. Der Grundgedanke bei allen solchen Wörtern ist gedenken, nicht theilen, μερίζειν, wie ich zu Matth. 6, 25 S. 227 mit anderen annahm. — V. 12** f. Nachdem nun die Jünger zur geduldigen Ertragung der Leiden ermuntert sind, gibt Jesus eine nähere Erklärung des παραδιδόναι, durch welche die Schwere des Leidens noch beträchtlich erhöht wird. Daran schließt sich V. 13 die Aussicht auf die endliche Rettung als Trostwort an, wie V. 10 und 11 dem V. 9 angereiht sind.

V. 14.*** Marcus geht jetzt mit Matthäus zur Schilderung der Katastrophe in Judäa über, welche ein Gegenbild zu dem den Jüngern vorausgesagten Schicksal bildet, aber gegen den Schluß in die Voraussage der Parusie übergeht, obwohl bei Marcus, und noch mehr bei Lucas, beide Ereignisse besser auseinander gehalten sind als bei Matth. Wenn auch die Jünger dem Hasse der Welt ausgesetzt sind, so wird den Juden daraus doch kein Vortheil erwachsen, denn das Schicksal derselben ist ein für allemal besiegelt, das Evangelium aber muß zum Siege gelangen (Victor). ἑστηκότα kann nur als Accus. mascul. genommen werden und ist ad sensum construirt, was Tisch. noch in der ed. 7 durch die alte Erklärung des βδέλυγμα von der Bildsäule des Eroberers [3] rechtfertigt und auch Klostermann (S. 253) mit Bezug auf 2 Thess. 2 von einem concreten Einzelnen, einem Menschen, einer Person deutet. Schegg erklärt sich mit Recht dagegen, verwirft aber mit Unrecht deßhalb die Lesart ἑστηκότα, denn nach 9, 20. 26 ist es nicht besonders gewagt, wenn man dem Marcus eine solche constructio ad sensum zuschreibt und das Masculinum begreift sich auch daraus, daß die in das Heiligthum

---

* Ὅταν δέ ist aus Matth. 10, 19 für καὶ ὅταν (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.). μηδὲ μελετᾶτε (A Δ Syr.) scheint nach Luc. 12, 14 gebildet und interpolirt zu sein.

[1] Victor: ταῦτα ἐπήγαγεν, ἵνα μὴ νομίσωσι τὰ εἰρημένα κωλυτικὰ τοῦ κηρύγματος εἶναι, wozu freilich die Motivirung: πρὸ γὰρ τῆς ἁλώσεως τὸ εὐαγγέλιον ἐκηρύχθη nicht recht paßt. Auch das Folgende ist aus Chrys. nach Matthäus genommen. Euthym.

[2] Μεριμνάω von μέριμνα, μερ, μαρ. Skt. smar, smar-â-mi, memini, desidero. Curt. S. 308.

** Lies καὶ παραδ. (ℵ B D L Lachm., Tisch., Trg.)für παρ. δέ.

*** Τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Δανιὴλ τοῦ προφήτου (A Δ Syr. Aeth.) ist aus Matth. ἑστός (A Δ; ἑστώς K M) ist gleichfalls aus Matth., ἑστηκός D Correctur, ἑστηκότα (ℵ B L Lachm., Tisch., Trg.).

[3] Chrys. (75, 2): βδέλυγμα δὲ τὸν ἀνδριάντα τοῦ τότε τὴν πόλιν ἑλόντος, φησί, ὃν ὁ ἐρημώσας τὴν πόλιν καὶ τὸν ναὸν ἔστησεν ἔνδον. Vict.: τινὲς δὲ τὸν ἀνδριάντα τοῦ τότε τὴν πόλιν ἑλόντος· ὃ καὶ μάλιστά μοι δοκεῖ λόγον ἔχειν· βδέλυγμα γὰρ πᾶν εἴδωλον ἐλέγετο καὶ πᾶν ἐκτύπωμα.

eindringenden Soldaten gemeint sind: βδέλυγμά τινές φασι τοὺς στρατιώτας τοὺς εἰσελθόντας τῷ ἱερῷ (Vict.). Dagegen ist die Deutung der ἐρήμωσις von der Zeit nach der Auferstehung (wahrscheinlich wegen Matth. 23, 38) und von der Entweihung Jerusalems durch Einführung der Kaiserbilder auf den Feldzeichen durch Pilatus (Jos. Antt. 18, 3, 1. B. J. 2, 9, 2—3) unrichtig, darf aber immerhin dafür erwähnt werden, daß der Greuel der Verwüstung schon in dem Eindringen der Soldaten in die Stadt und den Tempel erkannt werden kann[1]. ὅπου οὐ δεῖ = wo er nicht sein soll ist eine schöne Umschreibung des ἐν τόπῳ ἁγίῳ Matth. 24, 15, welche den für Heidenchristen schreibenden Judenchristen verräth. Ihm ist Jerusalem die Stadt Jahve's, aber eine solche Bezeichnung konnte bei Heidenchristen Mißverständnisse veranlassen. Godet (Études bibl. 1874. II. sér. p. 23) gebraucht das ὁ ἀναγ. νοείτω (Matth. 24, 15) zur Zeitbestimmung, indem er es als Zusatz des Evangelisten betrachtet. Sicher kann sich hier ἀναγ. nicht auf Daniel beziehen, aber ebenso wenig eine Mahnung für römische Leser enthalten, also bloß von Jesus herstammen. Dadurch wird die Feierlichkeit der Voraussage erhöht. — V. 15.* Vgl. Matth. S. 482. τί ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ ist eine Erläuterung des τὰ ἐκ τῆς οἰκ. bei Matth. — V. 16.** ὁ εἰς τὸν ἀγρόν ist nach 2, 1. Joh. 1, 18; Apg. 8, 40; 18, 21 u. a. durch die Ergänzung des ὢν richtig erklärt, ἐλθών wäre nicht ausgelassen worden. τὸ ὀπίσω steht auch bei den Griechen (Herod. 1, 207. 8, 108) = zurück, nach hinten (φεύγειν) und ebenso εἰς τοὐπίσω (Plat. Phädr. p. 254 B al.). Daher ist εἰς τὰ ὀπίσω = zurück, wofür Matth. einfach ὀπίσω hat. — V. 18.*** Zu γένηται ist ein allgemeines Subject: dieß zu ergänzen (Klost. τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρ.). μηδὲ σαββάτῳ Matth. 24, 20 hat Marcus mit Rücksicht auf seine heidenchristlichen Leser ausgelassen[2]. — V. 19. Statt der Trübsal sind die Tage genannt, in welchen dieselbe herrschen wird, wie auch wir von bösen Tagen und Zeiten reden (vgl. Am. 5, 20). Zu οἷα οὐ γέγ. vgl. Plato Rep. 6. p. 492 E:

---

[1] Weil aber dieser Greuel den Christen ein Zeichen zur Flucht sein soll, welche nach der Umschließung der Stadt nicht mehr möglich war, so glaubt Wieseler (Zur Geschichte der neutestamentlichen Schriften. 1880 S. 164 Anm. 1), daß das „götzendienerische Concretum", welches nach Daniel und 1 Makkabäer jedenfalls unter βδέλυγμα zu verstehen sei, am natürlichsten von den götzendienerischen Adlern und Kaiserbüsten an den Fahnen des Jerusalem bereits belagernden Heeres verstanden wird.

* Da Matth. kein δέ hat, so erklärt sich die Auslassung des δέ nach ὁ in B Sah. Cop. Lachm. (Trg. [ ]), obwohl sonst δέ Emendation ist. εἰς τὴν οἰκίαν (A D Δ Trg.; Lachm. [ ]) ist Ergänzung. εἰσελθάτω ist mit B beizubehalten, weil εἰσελθάτω (ℵ A D L Δ Tisch., Trg.) dem καταβάτω conformirt sein wird.

** Ὢν hinter ἀγρόν (A Vulg. Syr.) ist Ergänzung.

*** Ἡ φυγὴ ὑμῶν ist aus Matth. Lies ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος.

[2] Zu meiner Erklärung dieses Zusatzes S. 482 füge ich noch eine Stelle aus Fr. Lucas ad l. bei: ceterum non vult Christus suos docere, ut sabbatum posthac observent, multoque minus ut existiment se ea sabbati religione obstringi, quae non permittat procul fugere, etiam vitae necessitate urgente: sed loquitur iuxta opinionem, qua iam imbuti erant, cum ceteris omnibus Judaeis, apostoli ipsius, forte etiam accommodans se infirmitati discipulorum suorum Judaeorum, Judaeam habitantium, quos praesciebat ceremonias non prius facile relicturos, quam templum ipsum reversum esset.

οὔτε γὰρ γίγνεται, οὔτε γέγονεν, οὔτ' οὖν μὴ γένηται. Die Nachstellung des τοιαύτη kommt auch sonst vor (Kühn. 789, 1). ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως vgl. 10, 6. Die Verbindung des Relatives mit dem Verbum coniugatum s. Joh. 17, 26. Ephes. 2, 4. Marc. 10, 38. Winer 32, 2, 211. Die Wiederholung im Relativsatze dient zur nachdrücklichen Hervorhebung des Hauptgedankens, welcher hier darin liegt, daß Gott als Herr der Schöpfung diese bis jetzt vor solchen Drangsalen bewahrt hat. Ebenso V. 20: ἐκλεκτούς, οὓς ἐξελέξατο. — V. 20. Das Activ ἐκολόβωσεν gegenüber dem Passiv bei Matth. stellt Gott als den Erretter seiner Auserwählten in den Vordergrund. ἄν beim Aorist zeigt an, was schon längst geschehen wäre. Wenn der Herr die Tage nicht abgekürzt hätte (in seinem Rathschlusse), so würde alles Fleisch untergegangen sein (schon jetzt für untergegangen zu betrachten sein) Winer 42, 1, 286.

V. 21.* Weiß hält V. 21—23 für eine Einschaltung des Marcus, welcher ein Spruch aus der zweiten Parusierede der älteren Quelle (Luc. 17, 23 = Matth. 24, 26) zu Grunde liege, ähnlich wie V. 9—13. Die Vermuthung ist aber nicht mehr begründet, als die ganze Anschauung über das Quellenverhältniß. — V. 22.** ἀποπλανάω im N. T. nur noch 1 Tim. 6, 10, aber bei den Griechen. Die Präposition ἀπό bezeichnet das Abwendigmachen von der wahren Erkenntniß = in den Irrthum führen. πρός mit dem Infinitiv hat wie εἰς eine finale Bedeutung (Buttm. 228) und diese hier anzunehmen hindert weder die Parallele bei Matth., noch das εἰ δυνατόν. Sie wirken die Zeichen in der Absicht, selbst (καί) die Auserwählten irre zu führen, wenn es möglich ist. Denn die anderen waren leicht zu täuschen, so daß es sich in der That um dieser willen nicht lohnte, Wunder zu thun. Die enge Beziehung des Ausdruckes zu τέρατα „Wunder zum täuschen", d. i. geeignet zum täuschen (Schegg) ist durch die Construction nicht angezeigt, da πρός nur auf das Verbum bezogen werden kann. — V. 23.*** βλέπετε weist auf V. 5 zurück. Keiner hat eine Entschuldigung, wenn er nach diesen Vorausssagen sich dennoch verführen läßt.

V. 24 geht Jesus auf die äußeren, der Parusie unmittelbar vorangehenden Zeichen über. Wie er V. 5. 6 zuerst die geistige Gefahr geschildert, so hat er dieß auch V. 21—23 gethan. ἀλλά dient nicht bloß zur Abbrechung (Meyer, Kloſt., Weiß u. a.), sondern auch zur Verbindung zweier verschiedenartiger Gedanken oder Sätze (Krüg. 59, 2, 3. 7). Marcus schließt sich mit kleinen Modificationen dem Matthäus an. Eine solche Modification ist die Auslassung des εὐθέως Matth. 24, 29 durch welches, wie durch das gleichfalls übergangene: τότε ἥξει τὸ τέλος V. 15 Mißverständnisse veranlaßt werden

---

* Ἰδού ist aus Matth., ἴδε ℵ B L Tisch., Trg., ἤ vor dem zweiten ἴδε (A D Δ Lachm., Trg.) nach Matth.; B hat καί dafür eingesetzt. Statt πιστεύσητε lies πιστεύετε (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Γάρ aus Matth.; ℵ C Tisch. δέ. ψευδόχριστοι steht zwar auch im Matth., konnte aber per homoiotel. leicht ausfallen und ist durch ℵ A B C L Verss. Lachm., Tisch., Trg. bezeugt. Dieselben Zeugen lesen δώσουσιν, während D Tisch. ποιήσουσιν haben. Ein Grund für die Ausmerzung des δώσουσιν ist allerdings nicht denkbar. καί vor τοὺς ἐκ. fehlt ℵ B D Tisch.; Trg. [ ].

*** Ἰδού ist aus Matth. (ℵ A C D Δ).

konnten. — V. 25.* αἱ δυνάμεις sind nicht die allgemeinen Himmelskräfte, sondern nach hebr. Anschauung die Gestirne, welche im Vorhergehenden specialisirt sind. Matth. hat den hebr. Ausdruck αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν (צְבָא הַשָּׁמַיִם 2 Kön. 17, 16; 23, 4. Jes. 34, 4. Jer. 8, 2). Marcus hat ihn abgeändert in αἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς d. weil seine Leser nicht damit vertraut waren [1]. Diesen war bestimmt zu sagen, daß die Mächte am Himmel, d. h. die Gestirne gemeint seien. — V. 26. Hier läßt Marcus das Zeichen des Menschensohnes aus (Meyer, Schegg), während Weiß bei ihm den einfacheren Wortlaut der Quelle finden will. Die Auslassung ist wahrscheinlicher, weil nach der Vernichtung des Himmels das φανήσεται ἐν οὐρανῷ auffallen konnte. — V. 27.** ἀπ' ἄκρου .. οὐρανοῦ = vom Ende der Erde bis zum Ende des Himmels. Die Erde ist als eine Fläche vorgestellt, welche durch den Horizont begrenzt ist. Die Abwechslung im Ausdrucke macht die Darstellung des Marcus lebhafter, aber der hebraisirende Ausdruck des Matth. ist der Anschauung entsprechender, weil an beiden Enden sich Himmel und Erde zu berühren scheinen [2], also beidemal Himmel oder Erde zu nennen sind. Eine besondere Bedeutung darf nicht darin gesucht werden. — V. 28.*** Die Artikel vor συκῆς und παραβολήν sind generisch zu deuten, wie auch der Singular συκῆς andeutet. Will man aber eine specielle Beziehung annehmen, so ist weniger an das gottgesetzte Vorbild, welches dem Menschen im Naturleben gegeben worden ist (Weiß), als an das besondere Gleichniß zu denken, welches diese Baumart für das Gottesreich enthält (Klost.). — V. 30. Zu γενεὰ αὕτη s. Matth. S. 489. Theodor von Mopsuestia bezieht dieselbe auf die Gottlosen [3]. Gewöhnlich steht bei den Zeitpartikeln ἄν, wenn das Factum der

---

* Statt τοῦ οὐρανοῦ ἐσ. lies ἐσ. ἐκ τοῦ οὐρ. (ℵ A B C Lachm., Tisch., Trg.) und statt ἐκπίπτοντες lies πίπτοντες (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Schegg (2, 123 Anm.) bezeichnet diese Stelle als ein Muster für derartige Beobachtungen. Da die specifisch alttestamentliche oder jüdische Sachbedeutung des Matth. den Heidenchristen ferne lag, trat unwillkürlich, d. i. nach und nach, oder bewußt eine Modificirung ein. Matth. habe die Originalstelle nach ihrem Originalsinne. Man kann sich damit einverstanden erklären, nur darf man daraus keinen Schluß für die Traditionshypothese ziehen. Dieß alles kann auch vom Schriftsteller herrühren.

** Tisch., Trg. streichen αὐτοῦ nach ἀγγέλους (B D L) und nach ἐκλεκτούς (D L) wegen Matth.

[2] Victor: τὸ δὲ ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ διδάσκει ἡμᾶς τὰ αὐτὰ εἶναι τῆς γῆς καὶ οὐρανῶν ἄκρα.

*** Ἤδη ὁ κλ. αὐτῆς (ℵ A B C D L Lachm., Trg.) ist zwar der Conform. nach Matth. verdächtig, aber das auffallende αὐτῆς ἤδη ὁ κλ. (Δ Rec. Tisch.) ist doch zu wenig bezeugt. Man erkennt keinen Grund für diesen Nachdruck (anders 7, 19). Aus demselben Grunde müßte man auch γινώσκεται (ℵ B[1] L Δ) lesen, das Fritzsche auch vorzieht, um eine Tautologie mit V. 29 zu vermeiden. ἐκφυῇ lesen spätere Mjsk., It. Vulg., Sah. Syr., Lachm., Trg.; ἐκφύῃ wenige Mjsk., einzelne lat. Codd., Cop., Syr., Aeth., Tisch. Da φύλλα nachsteht, so ist letztere Lesart wahrscheinlicher.

[3] Cat. Cram. I, 414: Ἄλλος δέ φησι, γενεὰν λέγειν αὐτὸν πονηράν, τῷ τρόπῳ καὶ οὐ τοῖς προσώποις· διδάσκων ὅτι παρόντων καὶ ὁρώντων τῶν ἀσεβῶν καὶ χριστοκτόνων δείξει τὴν ἀπ' οὐρανοῦ δόξαν αὐτοῦ, ὥστε πληρωθῆναι τὸ „ὄψονται εἰς ὃν ἐξεκέντησαν. Klostermann verwahrt sich (S. 261) gegen die jedesmalige Beziehung auf die Zeitgenossenschaft Jesu. Die Worte drücken überall die Identität, den Gegensatz von דור אַחֵר (Richt. 2, 10) aus, und die Andersartigkeit, welche ausgeschlossen werde, bemesse sich nach dem

Zukunft nur ein (objectiv) mögliches ist, das jedoch unter gewissen Umständen als wirklich eintreten sollend gedacht wird (Winer 41, 3, 279). Selbst in der mustergiltigen Prosa steht der Conjunctiv ohne ἄν, wenn der Gedanke gar nicht problematisch vorgestellt wird. Dieß ist namentlich bei πρίν und μέχρι (οὗ) der Fall (Krüg. 54, 17, 3). — V. 31* f. S. Matth. S. 489. Da auch bei Matth. die Lesart οὐδὲ ὁ υἱός stark bezeugt ist und jedenfalls derselbe Gedanke der Beweisführung zu Grunde liegt, so ist dieß als die ursprüngliche Lesart zu betrachten, denn die Weglassung in späterer Zeit erklärt sich leicht aus der Rücksicht auf die die Gottheit Jesu leugnenden späteren Judenchristen[1]. Die andere Frage, in welchem Sinne das Wort Sohn zu verstehen sei, berührt aber nicht erst Fr. Lucas (Schegg), sondern schon Origenes, der darunter die menschliche Natur vor der Erlösung im Unterschiede von der göttlichen versteht. Von letzterer gelte: nemo novit patrem nisi filius etc. „Forsitan autem et quod ait nescire se diem consummationis et horam, ante dispensationem suam dixit, quia nemo scit etc." Doch gefällt ihm eine andere Erklärung nach 1 Kor. 15, 24 besser. Dieselbe Erklärung von Christus als Menschen zur Zeit seines Erdenwandels wird von Cyrill. Alex. (thesaur. 9, 4) und Gregor (ep. 8, 42) gegeben, von Euthym. und Theoph. erwähnt, aber verworfen, und von Jansen (124 p. 852) ausführlich besprochen. Er hält beide Ansichten von der Entwicklung der menschlichen Natur streng auseinander. Nach der einen, die eine scientia infusa ab initio suae conceptionis postulirt, müßte man annehmen, daß Jesus den Tag nicht gewußt habe cognitione et scientia naturali aut scientia acquisita, nach der andern, welche in Jesus einen wirklichen Fortschritt in der Weisheit (Luc. 2, 52) statuirt, hätte Christus quatenus homo den Tag des Gerichtes noch nicht vollkommen gewußt, als er diese Worte sprach, während er ihn nach der Auferstehung und Himmelfahrt kannte. Er selbst schließt sich der seit den Vätern allgemeinen Erklärung an. Diese macht keinen Unterschied, sondern bezieht den Ausspruch auf das nicht mittheilbare Wissen. Im Zusammenhange des Marcus ist dieselbe geradezu nothwendig, weil V. 33 ganz bestimmt der Grund angegeben ist, warum Jesus den Tag nicht offenbart. Die Berufung Reischl's auf die Catene habe ich schon Matth. S. 489 berührt. Sie ist nicht nur kein Beweis für die von Reischl vertretene, auch von Schegg nach Fr. Lucas vertheidigte These, sondern vielmehr eine Widerlegung derselben. Reischl hat zwei disparate Stücke einfach zusammen genommen, denn die Worte: „das ewige Wort, welches nach dem Willen des Vaters die Weltalter (Aeonen) schuf, kennt auch deren Zeiten; weil es die

---

Standpunkte des Redenden. Danach sage V. 30 eigentlich, was vorher gleichnißweise gesagt war, daß nämlich dasselbe Geschlecht, das die größte Entfaltung der Sünde erleben wird, auch der V. 26 beschriebenen Thatsache Augenzeuge sein wird.

* Μή vor παρελ. ist zu streichen (B D Trg.), παρέλθωσιν (A C D Δ Lachm.) ist aus Matth, doch könnte παρελεύσονται (ℵ B L Tisch., Trg.) nach dem vorangehenden παρελεύσεται gebildet sein (Mey.); ℵ B D Rec. Lachm., Tisch., Trg. lesen auch dort παρελεύσονται.

[1] Ambrosius (de fide 5, 8) schreibt umgekehrt die Interpolation den Arianern zu: veteres graeci codices non habent quod nec filius scit. Sed non mirum, si et hoc falsarunt qui scripturas interpolavere divinas.

Zeit kennt, kennt es auch jenen Tag" sind aus Chrysostomus[1], der aber von einem nicht mittheilbaren Wissen spricht und die menschliche Natur ganz aus dem Spiele läßt. Deßhalb ist das „aber einzig nur in der Tiefe des göttlichen Seins" gar nicht im Contexte, denn dieß ist selbstverständlich, hätte aber bloß einen Werth, wenn der Gegensatz zum menschlichen Wissen hervorgehoben wäre. Die weiteren Worte: „auch der Sohn weiß nicht, außer sofern er im Vater ist, und wüßte es nicht der Vater, dann auch nicht der Sohn" ist eine ungenaue Uebersetzung des von den Catenen zu den späteren Griechen (Euthym.) übergangenen Satzes: wenn es der Vater nicht weiß, so weiß es auch der Sohn nicht, aber da es der Vater weiß, so natürlich auch der Sohn, die Weisheit des Vaters, welche alles hat, was des Vaters ist, nur das Vatersein ausgenommen[2]. Die ganze Erklärung beruht demgemäß auf einer anderen Auffassung des εἰ μή = wenn nicht statt außer, gegen die man trotz dieser griechischen Exegeten gerechte Bedenken erheben kann, zumal da bei den gleichgestellten Engeln die Consequenz dieselbe Folgerung verlangte. Weil sonst in den synoptischen Evangelien Jesus als Menschensohn bezeichnet wird, so muß man allerdings in υἱός ein Verhältniß zum Vater, nicht zu den Menschen annehmen (Matth. 11, 27. Luc. 10, 22). Dieses muß aber hier nicht darin liegen, daß er seiner menschlichen Natur nach geringer ist als der Vater, sondern kann darin gesucht werden, daß die Bestimmung des Weltendes nicht dem Sohne eignet, er also, obwohl er davon weiß, doch nicht berechtigt ist, dasselbe zu offenbaren. Darauf kommen schließlich auch die andern von Schegg mitgetheilten Erklärungsversuche hinaus. Wenn Weinhart sagt: „Christus weiß alles, auch die Zeit des Weltendes, aber er weiß sie nicht als Mensch und darum auch nicht auf mittheilbare Weise", so kann dieß nur nach obiger Erklärung verständlich sein. Denn kann die menschliche Erkenntnißkraft in Christus, weil sie endlich ist, nicht den ganzen Inhalt des unendlichen göttlichen Wissens in sich aufnehmen, so folgt daraus nicht, daß nur das mitgetheilt wird, was sie aufnehmen kann, sonst hätten wir ja keine göttliche, sondern eine menschliche Offenbarung. Warum sollte der Tag des Weltgerichtes weniger mittheilbar sein, als die Lehre von der Gottheit Jesu, der Menschwerdung, dem letzten Gerichte u. s. w. Ich kann daher nur mit Chrysost. sagen: ἀλλὰ τὸ μὲν πῶς δεῖ κρίνειν, οἶδε, καὶ τὰ ἑκάστου ἀπόρρητα ἐπίσταται· ὃ δὲ πολλῷ τούτων εὐτελέστερον τοῦτο ἔμελλεν ἀγνοεῖν;

V. 33.* Marcus gibt hiermit den Grund an, warum der Tag des Gerichtes nicht geoffenbart wird (Vict.[3]). Dieß begründet Victor schön, indem

---

[1] Hom. 77, 1: ὁ γὰρ τοὺς αἰῶνας ποιήσας, εὔδηλον ὅτι καὶ τοὺς χρόνους· εἰ δὲ τοὺς χρόνους, καὶ τὴν ἡμέραν· πῶς οὖν ἦν ἐποίησεν ἀγνοεῖ; Wörtlich Caten. Cram. I, 416.

[2] Ἔστι δὲ εἰπεῖν καὶ κατὰ Μάρκον ὅτι οὐδὲ ὁ υἱὸς οἶδεν εἰ μὴ ὁ πατήρ, εἰ μὴ οἶδεν ὁ πατήρ, οὐδὲ ὁ υἱός. ἀλλ' ἐπειδὴ ἐπίσταται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς δηλονότι, ἡ σοφία τοῦ πατρός, ἡ πάντα ἔχουσα τὰ τοῦ πατρός, πλὴν τὸ εἶναι αὐτὸ τοῦτο πατήρ. Dazu bemerkt Euthym.: τὸ δὲ γλαφυρώτερόν ἐστιν οὕτως, ὅτι οὐδὲ ὁ υἱὸς γινώσκει, εἰ μὴ ὁ πατὴρ γινώσκει· ἐπεὶ δὲ γινώσκει ὁ πατήρ, γινώσκει ἄρα καὶ ὁ υἱός.

* Καὶ προσεύχεσθε ist durch ℵ A C L Δ Verss. hinlänglich bezeugt, wird aber von Tisch., Weiß nach B D wegen 14, 38 weggelassen. Trg. [ ].

[3] Zur Motivirung bemerkt er: εἰ γὰρ νῦν ἀγνοοῦντες ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ ἡμέραν καὶ εἰδότες ὅτι πολλάκις ἀμύητοι ἀπελεύσονται, φιλονεικοῦσιν εἰς ἐσχάτας ἀναπνοὰς βαπτί-

er auf den Unterschied zwischen οὐκ οἴδατε und οὐκ οἶδα aufmerksam macht. Der Plural οἴδαμεν u. s. w. statt des synkopirten ἴσμεν, ἴστε kommt auch bei den Griechen vor (Krüg. 39, 7). — V. 34. Wie schon V. 33 an den Schluß der Parabel von den zehn Jungfrauen bei Matthäus erinnerte, so haben wir hier eine kurze Zusammenfassung der folgenden Parabel von den Talenten. Sie ist aber so kurz gehalten, daß sie nur als eine Andeutung erscheint und zur Motivirung des γρηγορεῖτε dient. Dieß zeigt sich selbst in dem ὡς, welches wie Matth. 25, 14 ein Anantapodoton ist. Bei Matthäus erklärt sich dasselbe aber doch durch 25, 1: ὁμοιωθήσεται, wornach auch manche ergänzen: es verhält sich wie (Fr. Luc., Fritzsche, de W., Bleek, Patrizzi, Klost.), oder: so befehle auch ich (Meyer, Reischl, Volkm., Weiß). Schegg betrachtet V. 26 als Nachsatz: also wird es mit dem Menschensohne sein [1]. ἀπόδημος verreist, auf Reisen befindlich; im N. T. nur hier und auch bei den Griechen selten (Plut. mor. p. 799 E; sonst ἔκδημος). ἄνθρωπος wird häufig so hinzugesetzt (Matth. 13, 45; 22, 2 u. a.). ἀφείς und δούς sind gleichzeitig und bezeichnen, was der Herr bei seiner Abreise that. ἑκάστῳ τὸ ἔργον αὐτοῦ = איש כפעלו. Mit καὶ ἐνετείλατο wird noch ein drittes Moment hinzugefügt: auch dem Thürhüter befahl er. Hier ist das Verbum finitum gesetzt, weil in γρηγορεῖν die Spitze der Parabel liegt. ἐξουσία ist die Gewalt über das Haus.

Ueber die specielle Deutung der Parabel finde ich bei den Alten wenig. Daß der ἄνθρωπος ἀπ. Jesus ist, wird natürlich von Anfang an gesagt und Victor findet noch, daß Jesus sich nirgends so offen Herrn nenne. Die ἀποδημία gilt als die Himmelfahrt, das ἔργον als die Beobachtung der Gebote, welche durch den Thürhüter angedeutet ist. Beda und Pseudoisidor nennen den Menschen den in den Himmel erhobenen Leib Christi, das Haus die Kirche, den Thürhüter die Prediger. Etwas allgemeiner allegorisirt Euthymius, indem er den Verstand des Menschen zum Thürhüter macht. Fr. Lucas bezieht diesen auf Petrus, andere (Reischl) auf die Apostel, was Schegg wegen des untergeordeten Amtes nicht zutreffend findet und daher die Jungfrauen des Matthäus substituirt. Doch dürften die Jünger beizubehalten sein, weil nicht die Stellung, sondern die damit verbundene Wachsamkeit den Vergleichungspunkt bildet. Unter den δοῦλοι können dann immerhin noch die Gläubigen überhaupt verstanden werden. Uebrigens glaube ich kaum, daß die Parabel des Matthäus in der Tradition so verstümmelt wurde, sondern möchte eher annehmen, daß Marcus absichtlich nur ein paar Punkte herausgegriffen hat, so daß alles nur zur Einleitung des καὶ τῷ θυρωρῷ . . diente. Dieses mußte den Lesern, welche mit der Einrichtung bekannt waren, am nächsten liegen und wird durch V. 35 bestätigt.

V. 35. Die Juden hatten vor dem Exil drei Nachtwachen (vgl. z. 6, 48),

---

ζεσθαι, ὅθεν καὶ ἔρημοι λοιπὸν ἀπέρχονται τῆς τῶν ἀγαθῶν ἐργασίας· ἀπὸ μὲν πίστεως σωζόμενοι, ἔργα δὲ ἐπιδεῖξαι οὐκ ἔχοντες, εἰ καὶ ἡ συντέλεια δῆλη ἦν, τί οὐκ ἂν ἐποίησαν;

[1] Gegen das Anantapodoton verweist er auf den Gebrauch der vergangenen Zeit. Diese steht aber auch Matth. 25, 14. Das οὖν V. 35 beginnt keine neue Satzreihe, sondern ist eine Folgerung. Euthym.: ἔστι δὲ ἐλλειπτικόν· ἐλλείπει γὰρ τό, ἔσται· φησὶν οὖν, ὅτι ὡς ἀποδημῶν ἔσται. Jans.

nahmen aber später von den Römern die vier Nachtwachen von je drei Stunden an: ὀψέ, μεσονύκτιον, ἀλεκτοροφωνία (Plin. 10, 24) und πρωΐ: Abend, Mitternacht, Hahnenruf, Morgen (Matth. S. 358. 518). Euthym. und Theophyl. deuten in reiner Wortspielerei die vier Angaben von den vier Lebensaltern: Greis, Mann, Jüngling, Knabe. — V. 36. μή geht auf γρηγορεῖτε zurück. ἐξαίφνης für ἐξαπίνης (αἰφνίδιος) Luc. 2, 13; 9, 39. Apg. 9, 3; 22, 6. — V. 37. πᾶσι im Unterschiede von den Aposteln alle Gläubigen; Euthym.: πᾶσι τοῖς ἄχρι τῆς παγκοσμίου συντελείας Χριστιανοῖς. Damit verbinden die älteren Exegeten (Beda u. a.) dringende Ermahnungen, die Thüren unserer Herzen wohl zu verwahren, damit nicht der alte Feind Böses einflüsternd einbreche. Denn jeder muß für sich selber Rechenschaft geben. Die Wache besteht aber 1. in dem offenen Auge für den Anblick des wahren Lichtes; 2. in der Befolgung des Glaubensinhaltes durch die Handlung; 3. in der Vertreibung der Finsterniß, des Stumpfsinnes und der Nachlässigkeit.

III. Leiden, Tod und Auferstehung.

c. 14 — 16.

Die Leidensgeschichte bot den Evangelisten am wenigsten Gelegenheit, ihre besonderen Zwecke nachdrücklich zur Geltung zu bringen. Denn sie war weit mehr als alles Uebrige etwas Gegebenes, nicht bloß dem Inhalte, sondern auch dem Umfange und der Form nach. Am meisten Eigenthümlichkeiten zeigt noch die Leidensgeschichte bei Matthäus durch die episodenartigen Erzählungen von dem Verräther, Pilatus, den Ereignissen beim Tode und von der Grabeswache. Marcus konnte die Schwachheit des römischen Procurators nicht in gleicher Weise hervorheben und das Zeugniß des Verräthers nicht verwenden; er mußte es auch vermeiden, einen Zweifel an der Auferstehung Jesu auch nur aus dem Munde der Feinde zu erwähnen, denn die Lehre von der Auferstehung war der Haupt- und Knotenpunkt der ganzen apostolischen Predigt unter den Heiden. Dadurch wurde seine Darstellung etwas farbloser. Nur einzelne Detailzüge sind ihm eigenthümlich. Trotzdem kann er aber nicht die Absicht gehabt haben, die Leidensgeschichte als Vollendung und Krone des Evangeliums in ein „ὑπόμνημα“ für die römische Gemeinde zusammenzufassen (J. Grimm). Er wollte sie eben soweit zur Darstellung bringen, als seine bisherige Schrift diesen Abschluß verlangte. Da er nun im Vorhergehenden auf die Augenzeugschaft der Jünger einen so großen Werth gelegt hat, so sind wir auch berechtigt in der Leidensgeschichte eine solche Absicht zu suchen. Gingen doch in ihr die Leidensweissagungen an die Jünger in Erfüllung, trat doch in ihr das von Marcus so oft gerügte geringe Verständniß der Jünger am störendsten hervor. Die Jünger gleichen einer hirtenlosen zerstreuten Herde. Aber desto wunderbarer ist ihre Umwandlung nach der Auferstehung, ihr unbeugsamer Muth in der Missionsthätigkeit. Dieser kann nur durch die zweifellose Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Auferstehung erzeugt worden sein. Daher sind die Jünger unwiderlegliche Zeugen für die Wahrheit von dem menschgewordenen Gottessohne, der durch den Tod am Kreuze in seine Herrlichkeit eingehen mußte.

Viel zu weit geht aber Klostermann, indem er eine Parallele mit 10, 37 bis 13, 37 annimmt und in dieser zweiten Hälfte ganz und gar nur die Ausführung jener Grundlage erkennt.

Die Vertreter der Marcushypothese (Ewald, Holtzm., Weiß u. a.) glauben, daß die Ursprünglichkeit des Marcus in der Leidensgeschichte besonders evident sei. Zur Entscheidung dieser Frage wäre natürlich eine kritische Analyse der drei Texte nothwendig, auf welche ich nach dem Zwecke dieses Commentars nicht eingehen kann und die auch bei verschiedenen Kritikern ziemlich verschieden ausfällt, doch werde ich, so weit thunlich, je darauf hinweisen. Im Allgemeinen bemerke ich nur, daß wenn man den Ueberschuß des Matthäus als einen Zusatz späterer Zeit betrachtet und die Eigenheiten des Lucas einer freieren Bearbeitung auf die Rechnung schreibt, allerdings die Darstellung des Marcus als die einfachere, ebenmäßigere den Eindruck der Ursprünglichkeit macht. Ob aber diese Voraussetzungen richtig sind und man die Evangelien von rein schriftstellerischem Gesichtspunkte aus allseitig beurtheilen kann, dieß ist eine Frage, welche mit der Gesammtanschauung über das neutestamentliche Schriftthum zusammenhängt, in welcher ich wesentlich von den Vertretern der Marcushypothese und manchen anderen Exegeten abweiche.

§ 48.

Die Salbung und das Paschamahl.

14, 1—31 (Matth. 26, 1—35 Luc. 22, 1—23).

Marcus stimmt hier ganz mit Matthäus überein. Die Bemerkung über die Berathung der Synedristen (V. 1. 2) ist etwas kürzer, der Bericht über die Salbung geht aber mit Matthäus parallel (V. 3—9). Da Lucas schon eine ähnliche Erzählung gebracht hat (7, 36—50), so mußte er die Salbung hier übergehen.

V. 1. Vgl. Matth. 16, 2 S. 502. Marcus setzt τὰ ἄζυμα hinzu, weil das ganze Paschafest aus dem eigentlichen Pascha und dem Feste der Ungesäuerten bestand und daher auch beide Namen promiscue gebraucht wurden (Luc. 22, 1). μετὰ δύο ἡμέρας weist auf den Donnerstag. Die alte Kirche fastete aber am Mittwoch zur Erinnerung an diesen Beschluß als den Anfang des Leidens, weil der Mittwoch mit Dienstag Abend begann oder weil die griechische Kirche unter dem Pascha den Kreuzestod verstand, also vom Freitage rückwärts rechnete[1]. ἐν δόλῳ = mit List, hebr. בְּ (Winer 48, 363. Buttm. 157. 283). Matthäus: δόλῳ. Dieß bezieht sich zunächst auf κρατήσαντες, das Matth. 26, 3 als Verbum finitum hat, denn an eine heimliche Ermordung Jesu konnten sie jetzt nicht mehr denken, weil sie ihren Zwecken nur halb gedient hätte. Warum sie eine öffentliche Gewaltthat scheuten, zeigt

[1] Victor: πρὸ δύο ἡμέρας τοῦ πάθους ἡ βουλή· διὸ δὲ τὴν τετάρτην ἐν τῇ ἑβδομάδι νηστείαν ἄγομεν, ὡς τοῦ πάθους ἀρχὴν τοῦ κατὰ τὴν ἕκτην ἐπιτελεσθέντος. Euthym., Theophyl.

der folgende Vers. Zu jeder Zeit hatten sie ja aus Rücksicht auf das Volk ein gewaltsames Vorgehen vermieden und Jesus durch Versuchungsfragen zu fangen gesucht, wodurch sie einen plausiblen Vorwand zum Einschreiten zu gewinnen hofften, während der Festzeit war aber eine solche Vorsicht doppelt nothwendig, weil die ungeheuere Volksmenge in Jerusalem nicht bloß einmal zu blutigen Conflicten geführt hatte. Daher pflegte der römische Landpfleger zur Festzeit in Jerusalem zu residiren (Jos. Antt. 2, 12. 1; 14, 6) und kam während einer Vacatur selbst der Proconsul Quadratus von Syrien nach Jerusalem (Jos. B. J. 2, 12, 6). Da unter den Festpilgern Galiläa stark vertreten war, so begreift sich das schlaue Vorgehen des Synedriums. Zu dem deliberativen Conjunctiv der späteren Gräcität bei πῶς in der oratio indirecta vgl. 11, 18 und Winer 57, 2, 475. Es ist damit schon ein Zweifel in den Erfolg gesetzt, den Matth. mit ἵνα vermieden hat. Nach den bisherigen Versuchen hatten sie auch allen Grund, ihrer eigenen List nicht allzu viel zu vertrauen. Sie mußten froh sein, daß sich unerwartet aus dem Kreise der Jünger eine Gelegenheit zur heimlichen Festnahme darbot. So mußte es aber nach dem göttlichen Rathschlusse kommen. Das ganze Erlösungswerk mußte gegen menschliche Absicht und Klugheit vollführt werden, um ein freies Werk der göttlichen Liebe und Barmherzigkeit zu sein [1]. — V. 2. ἔλεγον γάρ hat Marcus an die Stelle des ἔλεγον δέ bei Matthäus gesetzt (die Rec. δέ) nicht um ἐν δόλῳ zu begründen (Kloſt., Weiß), sondern um ἀποκτείνωσιν näher zu bestimmen. Sie hatten dabei schon im Sinne, Jesus jedenfalls nicht während des Festes hinzurichten. Dieser Gedanke, den Mord erst nach dem Feste zu vollbringen, schwebt dem Evangelisten vor, wenn er ἔλεγον γάρ schreibt (Fr. Luc.). Andere (Fritzsche, Meyer, Schegg) beziehen die Begründung auf ἐζήτουν πῶς im Allgemeinen (s. Matth. S. 503). Es stehen einander nicht heimliche und öffentliche Verhaftung, sondern heimliche Verhaftung und Nichtverhaftung gegenüber. Der Widerspruch der Begründung mit der dennoch vorgenommenen Verhaftung am Feste wird dadurch nicht beseitigt, daß die Begründung von der Absicht einer öffentlichen Verhaftung ausging (12, 12) und diese für unmöglich hielt, falls es nicht gelang, die Verhaftung mit List auszuführen (Weiß), denn da ἐν δόλῳ voransteht, ging die Berathung davon aus. Der Indicativ des Futurums steht bei μήποτε nach Verben des Befürchtens u. a., wenn zugleich die Vermuthung oder Besorgniß ausgesprochen wird, daß etwas stattfinden werde (Hebr. 3, 12. Kol. 2, 8. Winer 56, 468 f. Krüg. 54, 8, 12).

V. 3.* Ich habe schon zu Matth. 26, 6 ff. S. 504 bemerkt, daß der

---

[1] Victor: πρὸς δὲ τούτοις δείκνυται καὶ ὡς ἑκοντὶ ἑαυτὸν ἐξέδωκε τὸ ὑπὲρ ἡμῶν καταδέξασθαι, ὅτι βουλόμενοι μὲν κατασχεῖν αὐτόν, πολλάκις οὐκ ἴσχυσαν· ὅτε δὲ μὴ συλλαβέσθαι αὐτὸν ἐβούλοντο, τότε ἑαυτὸν ἑκδοὺς παρὰ πᾶσαν ἐλπίδα τὸ σπουδαζόμενον αὐτοῖς ἐς πέρας ἐξελθεῖν παρεσκεύασεν.

* Καί vor συντριψ. fehlt ℵ B L Tiſch. Statt τὸ ἀλ. (G M) leſen Lachm., Tiſch. τὸν ἀλ. (ℵ* A D) und Trg. τὴν ἀλ. (ℵc B C L Δ). Tiſch. citirt nach Steph. Theſ. 1, 1386 ein Schol. Plat. Hipp. min. p. 334 Bekk.: λήκυθον δὲ ἄγγειον φασὶν ἀττικοί, ἐν ᾧ τοὺς νεκροὺς ἔφερον τὸ μύρον, τὴν ἀλάβαστρον· ἀρσενικῶς δὲ τὸν ἀλάβαστρον εἶπεν Ἡρόδοτος. Aber der Beweis für das Vorwiegen des Femininums iſt nicht erbracht und da Her. 3, 20 ebenſo μύρου ἀλάβαστρον verbindet, ſo iſt wahrſcheinlicher das Masculinum als Correctur

Salbungsgeschichte bei Matthäus und Marcus nicht der historische Platz angewiesen sei. Sie ist vielmehr benützt, um dem unruhigen und rathlosen Treiben der Synedristen gegenüber die Ruhe und Sicherheit, mit welcher Jesus dem Tode entgegensah, darzustellen und die Bestimmung der Salbung (V. 8) mehr hervorzuheben. Im Pragmatismus des Evangelisten ist sie zugleich ein Mittel, die volle Entscheidung des Verrathes zu motiviren. Der von selbstsüchtigen Beweggründen getriebene Judas mußte aus den Worten des Herrn entnehmen, daß er für seine Leidenschaft hier keine Befriedigung zu erwarten habe. Will man also unsere Erzählung in dieser Weise als eine Einschaltung betrachten (Klost., Weiß), so ist nicht viel dagegen zu erinnern, nur liegt kein Grund vor, sie später anzusetzen [1]. μύρον wird bei den Griechen von jedem von selbst ausfließenden, wohlriechenden Pflanzensaft gebraucht, der zu Salben, Parfüms u. s. w. verwendet wurde, besonders aber vom Myrtensaft (μύρρα = σμύρνα) und ist also allgemeiner als μύρρα, kann aber doch nicht mit den Alten von μύρω fließen, sondern wie μύρρα, μυρρίνη von dem hebr. מֹר (Cant. 4, 6; 5, 5. Ex. 30, 23) = Myrrhe, die ein kostbares, terpentinartig riechendes, bitterschmeckendes Gummi bezeichnete, abgeleitet werden. Der Stamm ist מָרַר fließen. νάρδου ist die Näherbestimmung der Salbe. νάρδος, hebr. נֵרְדְּ, ist ein indisches Wort [2] und bezeichnet eine Pflanze in Indien: Iatamansi (Dschatamansi), welche die Botaniker Valeriana Iatamansi nennen. Das im Alterthume hochgeschätzte Oel wurde aus der Wurzel der Pflanze gezogen (Winer, R.W. 2, 137). πιστικός nehmen Aeltere nach der Vulgata (Beda [3], Grot., Wetst.) = spicatus ohne philologische Berechtigung, andere (Stephan., Jans., Mald., Fritzsche, Lob., Pass. u. a.) leiten es von πιπίσκω, πίω = πιστός trinkbar ab, was aber höchstens durch eine Stelle (Aeschyl. Prom. 480) belegt werden kann und auch sachlich auffallend wäre, da es zwar eine Narde zum Trinken gab, aber im Unterschiede von der zum Salben. Deßhalb muß man mit den meisten Exegeten (Hieronym., Euthym., Theophyl., Winer, Meyer, Schegg, W. Grimm, Wichelh., Weiß u. a.) das Wort mit πίστις in Verbindung bringen und von πιστός sicher, treu ableiten. πιστικός heißt bei den Griechen überzeugend, später treu, zuverlässig von Per-

---

anzusehen. κατά vor τῆς κεφαλῆς (A Syr.) ist Erleichterung des Genitives wie ἐπί in D nach Matth.

[1] Aus der unbequemen Art, wie Marcus V. 3 zwei gen. abs. zusammenstoßen, glaubt Weiß schließen zu sollen, daß er den zweiten aus der ältesten Darstellungsform der Geschichte aufnahm, wie er sie in der apostolischen Quelle las, und in dem ersten, wie er pflegt, die speciellere Ortsangabe voraufschickt. Matthäus habe letztere aufgenommen. Allein da Marcus auch sonst solche gehäufte Angaben liebt und überhaupt etwas unbeholfen schreibt, so ist aus diesen Einzelheiten nichts Sicheres zu folgern. κατακειμένου αὐτοῦ ist eben eine Näherbestimmung zu ἦλθεν. Als sich Jesus in Bethanien befand, im Hause Simons des Aussätzigen, da kam, wie er zu Tische saß, eine Frau ꝛc.

[2] Sskr. nalada, Pers. und Ar. nârdîn, nardîn.

[3] Quia videlicet unguentum illud quod attulit Maria Domino, non solum de radice confectum nardi, verum etiam, quo pretiosius esset, spicarum quoque et foliorum eius adiectione odoris ac virtutis illius erat accumulata gratia. Das Wort ist aus der citirten Stelle des Plinius 12, 25 entstanden: frutex est gravi et crassa radice, sed brevi ac nigra fragilique quamvis pingui, situm redolente ut cyperi, aspero sapore, folio parvo densoque. Cacumina in *aristas* se spargunt.

ſonen. Davon konnte die Uebertragung auf Sachen = echt um ſo leichter geſchehen, als dieß bei Handelsausdrücken auch ſonſt der Fall zu ſein pflegt. Die Echtheit der Salbe wird aber hervorgehoben, weil viel unechte in den Handel kam (Plin. h. n. 12, 26; 13, 2. Diosc. 1, 6, 75). πολυτελοῦς wird am einfachſten mit μύρου verbunden, wozu νάρδου πιστικῆς die nähere Beſtimmung gibt. Dieſelbe Verbindung hat Joh. 12, 3. συντρίψασα iſt vom Zerbrechen zu erklären (Sir. 21, 17. Bar. 6, 15). Die Salbenfläſchchen hatten einen engen Hals (Plin. 9, 35) und waren oben verſiegelt. Statt nun die Salbe langſam herausträufeln zu laſſen, ſchlug ſie den Hals ab[1], um den ganzen Inhalt auszugießen und das zu dem edlen Zwecke gebrauchte Gefäß zu nichts Anderem mehr verwenden zu können. Die Gefahr für die Hand des Weibes oder das Haupt Jeſu beim Zerbrechen war ja leicht zu vermeiden. Zu καταχεῖν c. Gen. ſtatt des gewöhnlichen κατά (Rec.) vgl. Herod. 4, 62. Plato Leg. 7 p. 814 D. — V. 4.* ἀγανακτέω (vgl. 10, 14). πρός ἑ. = unwillig ſein bei ſich, gewöhnlich = apud animum suum, doch wahrſcheinlich = unter einander grollen, zanken (11, 31; 10, 26). Der Ausdruck des Unwillens iſt mit εἴς τι angedeutet. Die Umſchreibung mit dem Particip iſt wohl abſichtlich gewählt: es waren einige (zugegen), die unwillig waren (Winer 45, 5, 327). — V. 5. ἠδύνατο ohne ἄν ſteht analog dem lateiniſchen debebam, poteram etc., weil nicht eine Möglichkeit oder Nothwendigkeit des Factums, ſondern das Factum ſelbſt in Abrede gezogen wird (Buttm. 187. 195). ἐπάνω vor einem Cardinalzahlwort in der Bedeutung: über, mehr als, hat das Subſtantiv in dem Caſus des Verbums nach ſich (1 Kor. 15, 6), weßhalb auch hier der Genitiv von πραθῆναι als Genit. pretii abhängig iſt (Winer 37, 5, 235. Buttm. 146). Dieſelbe Zahl hat auch Johannes (12, 5). Da ein Denar ungefähr 65—70 Pfennig beträgt, ſo iſt ſie = 195—210 Mark. ἐνεβριμῶντο = ſie zürnten, fuhren ſie an (1, 43)[2]. Chryſ., Euthym. u. a. erklären dieſes Benehmen der Jünger aus der Liebe derſelben für die Armen, Beda glaubt, die Jünger gar nicht als Subject annehmen zu ſollen. Aber in den Augen der Jünger mußte ein ſolcher Aufwand in der That auffallen, wenn man auch nicht nach dem Johannesevangelium beſonders an Judas denken wollte, der ſich vom Geize leiten ließ. Jedenfalls geht aus dieſer Bemerkung hervor, daß die Jünger gewöhnt waren für die Armen zu ſorgen. — V. 6.** ἐν ἐμοί ſteht ſtatt des gewöhnlichen εἰς ἐμέ = an mir. Der Gegenſatz zu πτωχοί (Kloſt.) iſt weniger anzunehmen als der des καλὸν ἔργον zur ἀπώλεια. ἄφετε αὐτήν = laſſet ſie gehen, in Ruhe, nicht: hindert ſie nicht am Salben, denn dieß iſt als geſchehen vorausgeſetzt. Indem ſie ihr Vorwürfe machen, ſchmälern ſie den hohen Werth ihrer Gabe und bringen ſie um die verdiente Gewiſſensruhe wegen des guten Werkes. So iſt auch κόπους παρέχειν zu erklären; ſie

---

[1] Euthym.: λέγει δὲ καὶ ὅτι συνέτριψε τὸ ἄγγος, ὑπὸ σπουδῆς, οἷα στενόπορον.

* Καὶ λέγοντες (A C³ Δ It. Vulg. Lachm.) iſt aus Matth.; Trg. [ ].

[2] Euthym.: τουτέστιν ἐπέπληττον, ἐμέμφοντο, διὰ τὴν παράχρησιν. Theophyl.: τουτέστιν ἠγανάκτουν, ὕβριζον, ἐπέπληττον αὐτῇ.

** Ἠργάσατο ℵ* B* D Tiſch. für das gewöhnliche εἰργάσατο der Rec. (Buttm. 29. Win. 12, 70. Krüg. 40, 170).

belästigten dieselbe mit Vorwürfen[1]. — V. 7.* Matthäus hat die einfachere Form, welche Marcus dem Sinne nach erweitert hat (Euthym.). Der Nachsatz zu ἐμὲ δὲ οὐ πάντοτε ἔχετε ergibt sich aus δύνασθε αὐτοῖς εὖ ποιῆσαι leicht: mir könnt ihr nicht immer einen Dienst erweisen. — V. 8.** ὃ ἔσχεν sc. ποιεῖν was sie vermochte. Damit ist nicht der höchste Liebesdienst bezeichnet (Meyer), sondern ein Liebesdienst, der jetzt am Platze war (Schegg, Weiß), denn sie handelte unter göttlicher Eingebung und hat daher besser gethan, wenn sie ihre Salbe so verwendete, als wenn sie dieselbe verkauft und den Erlös den Armen gegeben hätte. προέλαβε μυρίσαι sie hat zum Voraus gesalbt. προλαμβάνειν ist gebraucht wie λανθάνειν, φθάνειν u. a., doch würde man das Particip erwarten (Xen. Cyr. 1, 2, 3. Dem. 44, 3); auch bei φθάνω findet sich zuweilen der Infinitiv (Winer 54, 4, 435. Krüg. 56, 5, 5). εἰς τὸν ἐνταφιασμόν = zur Leichenbestattung. Der Artikel ist nicht zu premiren („zum Behufe derjenigen Bestattung, die dem Leichnam gebührt" Kloſt.). Das Wort kommt nur noch Joh. 12, 7 und in Schol. ad Eur. Phoen. 1654 vor. — V. 9. Marcus setzt εἰς ὅλον τὸν κόσμον für ἐν ὅλῳ τ. κ. Matth. 26, 13, während er vorher ἐν ἐμοί an die Stelle des εἰς ἐμέ gesetzt hat. Solche Constructionen hängen vom Belieben des Schriftstellers ab. Da Marcus auch 1, 39 κηρύσσειν so construirt hat, so ist εἰς ὅλ. auch hier mit κηρ. und nicht mit λαληθήσεται (Kloſt.) zu verbinden. τὸ εὐαγγέλιον τοῦτο ist das Evangelium von der Salbung zum Tode. Diese Worte bezeichnen die alten Exegeten als ein Lob und einen Trost der Frau und einen Trost der Jünger. Denn der Frau wurde dadurch ein ehrenvolles Andenken, den Jüngern die Verbreitung des Evangeliums in alle Welt versprochen. Es konnte aber nicht die Absicht des Herrn sein, damit die Belohnung der Frau abzuschließen, sondern vielmehr, den großen Werth ihres Liebesdienstes hervorzuheben, welcher in Verbindung mit dem Heilswerke steht.

V. 10.*** Marcus verbindet nur mit καί, Matth. hat τότε, aber beides ist auf die Einleitung V. 1 und 2 zu beziehen, welche auf die Vorgeschichte des Leidens vorbereiten sollte. Der Artikel vor εἷς ist ein Zeichen der wehmuthsvollen Stimmung des Schriftstellers, der bekannte Eine von den Zwölfen (3, 19), den man nur zu nennen brauchte, um bei jedem Gläubigen Abscheu über die schreckliche That, Mitleiden mit dem unglücklichen Apostel zu erregen. Ueber die Motive vgl. Matth. S. 507. Um einen letzten Versuch, Jesus zur Ergreifung einer irdischen Herrschaft zu veranlassen (Ew.), konnte es sich in dieser Stunde nicht mehr handeln. Diese Hoffnung war jetzt aufgegeben und daher der Verrath. Auch Matth. 26, 53 ist nicht mehr vom Ergreifen der irdischen Herrschaft die Rede, sondern nur von der Macht, sich gegen die feindlichen Angreifer siegreich zu vertheidigen. — V. 11. ἐχάρησαν erklärt sich aus V. 1 und 2, wo die Rathlosigkeit der Synedristen erwähnt wird. Jetzt

---

[1] Euthym.: κόπους μὲν λέγων τὰς ἐκ μεταμελείας ὀδύνας, διδάσκων δὲ ὅτι οὐ χρὴ πηροῦν ἀρχομένην βλαστάνειν τὴν πίστιν τῶν ἀνθρώπων, ἀλλὰ συνεκτρέφειν μᾶλλον αὐτήν.

* Αὐτούς ist Correctur für αὐτοῖς (ℵ° B C D L Δ Lachm., Trg.), dem ℵ° B L noch πάντοτε beifügen. Tiſch. läßt beides aus.

** Εἶχεν findet sich nur in Min., ἔσχεν ℵ A B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.; αὕτη (A C D) ist aus Matth.; Lachm., Trg. [ ].

*** Ἰσκαριώτης (A C³ Δ Lachm., Trg.) ist Correctur für Ἰσκαριώθ (ℵ B Tiſch.) und der

haben sie unerwartet ein Mittel erhalten, um Jesus ohne Aufsehen festnehmen zu können. Aber es war auch die Gelegenheit gegeben, Jesus ohne Anstand öffentlich hinzurichten, weil der von einem seiner Jünger Verrathene beim Volke discreditirt werden konnte [1]. So wirkten ihre Leidenschaften und der Verrath des Judas zusammen, damit der von Gott bestimmte Kreuzestod an demselben Tage vollbracht wurde, an welchem das typische Paschamahl verzehrt worden ist. εὐκαίρως im N. T. nur hier vgl. 6, 21: zu gelegener Zeit, bei guter Gelegenheit, opportune. ἐζήτει entspricht dem ἐζήτουν V. 1. Was die Synedristen vergeblich gesucht, hat ihnen Judas dargeboten. Er aber muß eine schickliche Gelegenheit aussuchen, um Jesus so in die Hände der Hierarchen auszuliefern, daß die V. 2 genannte Befürchtung nicht in Erfüllung ging. Deßhalb glaubt Klost. 11 b sei eng mit V. 12 zu verbinden, da mit καὶ πρώτῃ κτλ. die gesuchte Gelegenheit und Zeit zum Verrath genannt werde. Allein diese Erzählung ist doch von einem anderen Gesichtspunkte aufzufassen. Das letzte Mahl zeigt die göttliche Ruhe des Herrn angesichts des ruchlosen Verrathes des eigenen Jüngers und die selbstlose Hingabe Jesu für seine Jünger, denen er am Vorabende seines Leidens ein Gedächtniß hinterlassen wollte. So steht die Erzählung dem Vorhergehenden parallel ohne strenge Verbindung.

V. 12. Jesus entfernte den Verräther nicht aus seiner Nähe, obwohl er den Verrath klar durchschaute (V. 17—21), denn wie er überhaupt den Judas, dessen Verrath er von Anfang an vorausgesehen hatte, in seiner Nähe duldete, weil er wider seinen Willen, aber durch eigene Schuld das Werkzeug der Ausführung des göttlichen Planes sein mußte und ein Zeuge des sündelosen Lebens Jesu vor den Juden werden sollte (Matth. 27, 4), so mußte Judas auch noch der Zeuge des letzten Liebesmahles Jesu mit seinen Jüngern und der Voraussage des Todes sein. Es ist psychologisch schwer zu erklären, wie er so weit in seiner Frechheit gehen konnte, aber da er einmal von der Leidenschaft des Geizes getrieben war, so konnte er, von derselben blind gemacht, hoffen, Jesus werde ihn nicht durchschauen. Zu τῇ πρώτῃ τῶν ἀζύμων vgl. Matth. 26, 17 S. 508 ff. Die Lateiner verstehen darunter den 14. Nisan, an welchem das Osterlamm geschlachtet werden sollte [2]. Daß aber πρῶτος für πρότερος stehen kann, ist unbestreitbar (Il. 13, 502; 18, 92) und für die spätere Gräcität zugegeben (vgl. Pass. 2, 1243, 1. Joh. 1, 15. 30; 15, 18. Kol. 1, 15. W. Grimm 386. Bäuml. 359 b Anm.), aber auch Herodot

---

Artikel ist vor εἷς zu ergänzen (א B L Tisch., Trg.). Statt παραδῷ lies παραδοῖ (B D Lachm., Tisch., Trg.).

[1] Euthym.: ἐχάρησαν δὲ οὐ μόνον, ὅτι χωρὶς θορύβου ἔμελλον αὐτὸν συλλαβεῖν, διὰ τοῦ Ἰούδα παραδιδόμενον εὐκαίρως, ἀλλ' ὅτι καὶ ὑπὸ τῶν μαθητῶν ἤρξατο μισεῖσθαι.

[2] Hier.: prima azymorum, quarta decima dies mensis primi est, quando agnus immolatur, et luna plenissima est. Beda fügt noch hinzu: qui (Christus) licet die sequenti, h. e., quinta decima sit luna crucifixus, hac tamen nocte qua agnus immolatur . . . passionis suae sacravit exordium. Dagegen sagt Tert. adv. Jud. c. 10: quod (sc. Pascha Domini, i. e. passio Christi) ita quoque adimpletum est, ut prima die azymorum interficeretis Christum et ut prophetiae adimplerentur properavit dies vesperam facere. Ja die dies Paschae ist ihm die dies passionis, an welcher gefastet wurde (de or. c. 14). August. tr. 114, 2 in Joh.: cur autem non introierunt . . . dies enim aggre coeperant azymorum: quibus diebus contaminatio illis erat in alienigenae habitaculum intrare.

2, 2 iſt: ἐνόμιζον ἑαυτοὺς πρώτους γενέσθαι πάντων ἀνθρώπων doch ſehr wahrſcheinlich ebenſo zu erklären und da 9, 27 darauf folgt: ἡμῖν πατρῴόν ἐστιν ἀεὶ πρώτοισι εἶναι μᾶλλον ἢ Ἀρκάσι, ſo iſt durch μᾶλλον die comparative Bedeutung noch betont. Bei Dionyſius Halic. wechſelt πρῶτον geradezu mit πρότερον ab[1]. Wenn alſo die Griechen ſeit Chryſoſtomus an unſerer Stelle πρώτῃ = προτέρᾳ erklären, ſo iſt dieß nicht harmoniſtiſche Willkür, obwohl ſie durch die Paſchaſtreitigkeiten veranlaßt ſein mochten, ſondern ſprachlich berechtigte Exegeſe, wofür ſchon der Umſtand ſpricht, daß ſämmtliche Griechen ſo exegeſirten[2]. Die Lateiner, welche prima natürlich nicht ebenſo erklären konnten, ſind deßhalb viel geringere Zeugen. Freilich haben ſich einige Aſiaten auf die johanneiſche Tradition für die Feier des Paſchamahles am 14. Niſan berufen (Chron. pasch. p. 14 ed. Dind.), aber die meiſten Aſiaten waren der Anſicht, daß Jeſus an der Stelle des jüdiſchen Paſchalammes geſtorben ſei. Euſebius führt aus dem Briefe des Polykrates an Victor als Zeugen für die Feier des Paſchatages am 14. Niſan an: Philippus den Apoſtel und zwei Töchter, Johannes den Apoſtel, Polykarp, Thraſeas, Sagaris, Papirius, Melito[3]. Derſelben Anſicht ſind Clemens Alex., Hippolyt u. a. (Chron. pasch. p. 12 sq.). Die Differenz mit dem Abendlande beſtand, was die Sache anlangt, nur darin, daß ſie mit Berufung auf Johannes ſtets den 14. Niſan ohne Rückſicht auf den Wochentag feierten, während die Abendländer die Feier auf den Freitag nach dem 14. Niſan verlegten. Freilich würde der Wortlaut unſerer Synoptiker ohne Weiteres auf den 14. Niſan führen, wofür auch das jüdiſche Geſetz ſpricht, aber wenn doch die Gerichtsſitzung, Kreuzigung und Grablegung am Hauptfeſte ſchon bei den Synoptikern Bedenken erregen, ſo iſt man, ſobald poſitive Gründe hinzukommen, zu der Annahme berechtigt, daß Jeſus eine Ausnahme machte, weil er zur Zeit der jüdiſchen Paſchafeier ſelbſt das Paſchalamm ſein wollte. Dieß verlangt aber das Johannesevangelium. Denn πρὸ ἑορτῆς 13, 1 iſt durch die Unterſcheidung zwiſchen bürgerlicher Zählung, wonach das Paſchafeſt um 6 Uhr des 15. Niſan begann, und Feſtzählung, nach welcher daſſelbe am Abende des 14. Niſan

---

[1] De comp. 5: πρῶτον . . . προσήκει τῷ μέλλοντι τὸν πέλεκυν ἐμβάλλειν εἰς τοὺς τένοντας τοῦ ταύρου, τὸ στῆναι αὐτοῦ πλησίον, während er vorher ἐπειδὴ πρότερόν ἐστι τῇ φύσει τὸ ποιοῦν, τὰ πρότερα τοῖς χρόνοις geſchrieben und ὕστερος ebenſo conſtruirt hat. c. 17: κἂν ἡ βραχεῖα πρώτη τεθῇ τῶν μακρῶν.

[2] Dieſer Gebrauch ſcheint gar nicht ſo ſelten geweſen zu ſein, denn Chryſoſt. ſchreibt über die Abfaſſungszeit des Römerbriefes: τούτων (sc. 1 Theſſ., 1 u. 2 Kor.) μὲν οὖν ὑστέρα τῶν ἐπιστολῶν αὕτη, τῶν δὲ ἀπὸ Ῥώμης πρώτη· οὐδέπω γὰρ ἦν τῶν Ῥωμαίων πόλεως ἐπιβάς, ἡνίκα ταύτην ἔγραφε τὴν ἐπιστολήν (prooem. in Rom. 1. t. 9, 427).

[3] Οὗτοι πάντες ἐτήρησαν τὴν ἡμέραν τῆς τεσσαρεσκαιδεκάτης τοῦ πάσχα κατὰ τὸ εὐαγγέλιον, μηδὲν παρεκβαίνοντες, ἀλλὰ κατὰ τὸν κανόνα τῆς πίστεως ἀκολουθοῦντες h. e. 5, 27, 2 ff.). Dieſe ἡμέρα iſt aber nicht der Tag des Paſchamahles, ſondern des Todes, wie bei allen früheren Griechen und bei Tertullian. Euſebius ſagt es l. c. 26, 1 auch ſelbſt: τὴν τεσσαρεσκαιδεκάτην φόντο δεῖν ἐπὶ τῆς σωτηρίου πάσχα ἑορτῆς παραφυλάττειν, ἐν ᾗ θύειν τὸ πρόβατον Ἰουδαίοις προηγορεύετο. Die Catena Corderii zu Luc. 22, 12 (Langen S. 93) kann alſo nicht für die Stellung des Euſebius anders entſcheiden. Nur bei den ebionitiſchen Quartodecimanern war es anders. Dieſe feierten mit den Juden das Paſchamahl und beriefen ſich auf das Matthäusev. (Apollinaris v. Hierap. im Chron. pasch. p. 14).

ſeinen Anfang nahm (Janſ., a Lap., Langen u. a.), nicht erklärt, weil bei der Beſtimmung des Paſchamahles jedenfalls die Feſtzeit hätte berückſichtigt werden müſſen und[1] die Zählung nach bürgerlicher Rechnung ohnehin ſehr zweifelhafter Natur iſt. Dazu kommen aber noch 18, 28 und 19, 21 die von C. a Lapide ungenügend erklärt werden. Auch ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον iſt nicht entgegen, denn daß das Imperfect nicht mit: ſie pflegten überſetzt werden darf, wie es ſchon Tertullian genommen hat, iſt nicht erwieſen. Vgl. 15, 6: κατὰ δὲ ἑορτὴν ἀπέλυεν αὐτοῖς ἕνα δέσμιον[2], wofür Matth. 27, 15: εἰώθει ἀπολύειν. Wenn Luc. 22, 7: ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα beifügt, ſo iſt ἦλθεν nicht plusquamperfectiſch zu deuten, ſondern = es kam heran. 22, 1 ſagt er: ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, dann erzählt er, was die Synedriſten und Judas thaten, jetzt greift er zurück, um das, was Jeſus that, zu erzählen, leitet aber wieder mit ἦλθεν ein. Chryſ.: τὸ ἦλθε τοῦτο λέγει, ἐγγὺς ἦν. ἐπὶ θύραις ἦν. Iſt auch zuzugeben, daß dieſe Erklärungen nicht naheliegend ſind, ſo iſt doch auch zu erwägen, daß Marcus und Lucas für Heidenchriſten ſchrieben und nur eine nebenſächliche Erklärung geben wollten. Da außerdem Lucas nicht πρώτη ἡμέρα, ſondern nur ἡμέρα ſchreibt, ſo läßt er es immer noch offen, ob nicht allgemein das Feſt zu verſtehen ſei, bei deſſen Veranlaſſung die Paſchalämmer geſchlachtet werden mußten. Es ſind ja auch die Lateiner, welche eine Verlegung durch die Juden annehmen, um dieſer „coacta explicatio“ zu entgehen, in keiner beſſeren Lage. Denn ſie müſſen zugeben, daß an jenem Tage in dieſem Jahre die Lämmer nicht wirklich geſchlachtet wurden, ſondern geſchlachtet werden ſollten, „ut potius qualitas diei demonstretur quam substantia“ (Janſ.)[3]. — V. 13. Marcus

---

[1] Nach Miſchna Peſachim 9, 9 konnte das Peſachmahl an jedem der ſieben Feiertage vorgenommen werden (Wünſche S. 404).

[2] Win. 40, 3, 252. Buttm. S. 174. Krüg. 53, 2, 2; 10, 3.

[3] Ich habe Matth. S. 509 Anm. 1 auch Haneberg hiefür genannt. Er hat ſich aber zuletzt ganz davon losgeſagt (Commentar zu Joh., herausgeg. v. Schegg, 2. 1880 S. 205), da für die liturgiſche Erlaubtheit kein directer Beweis beigebracht werden könne, im Gegentheil eine ſolche Verlegung nach den bibliſchen und talmudiſchen Quellen unzuläſſig erſcheine. Deßhalb hält er nur die Erklärung des Chryſ. für möglich, die er wegen der ungeſäuerten Brote nur mit ſchwerem Herzen adoptirte. Schegg erklärt ſich auch hier dagegen. Aber die Berufung auf die Kleinaſiaten genügt nicht, die Stelle aus Juſtin (c. Tr. 111 p. 338 C): ὅτι ἐν ἡμέρᾳ τοῦ πάσχα συνελάβετε αὐτόν, καὶ ὁμοίως ἐν τῷ πάσχα ἐσταυρώσατε γέγραπται ſagt ſchon wegen der Nebeneinanderſtellung der Gefangennahme und der Kreuzigung nur aus, daß alles zur Paſchazeit vor ſich ging und würde höchſtens beweiſen, daß Juſtin das bevorzugte Matthäusevangelium ſo exegeſirte. Da er aber vorausſchickt: ἦν γὰρ τὸ πάσχα ὁ Χριστός, ὁ τυθεὶς ὕστερον, ὡς καὶ Ἡσαΐας ἔφη αὐτὸς ὡς πρόβατον ἐπὶ σφαγὴν ἤχθη, ſo ſteht er auf Seite der Griechen. Ebenſo iſt auch die Stelle des Origenes (t. 3, 895): secundum haec forsitan aliquis imperitorum requiret cadens in Ebionismum ex eo, quod Jesus celebravit more Judaico corporaliter sicut et primam diem azymorum et pascha etc. nicht von Bedeutung, da more Judaico durch corporaliter erklärt iſt und beſtehen kann, wenn auch Jeſus das Paſchamahl anticipirt hatte. Die aſtronomiſchen Berechnungen aber halte ich immer für etwas verdächtig, weil die Unterſcheidung zwiſchen Neumond und Neulicht, welch' letzteres 24—36 Stunden ſpäter angenommen werden kann, zu Unſicherheiten führt, auch wenn man nicht an die gewohnheitsmäßigen Beſtimmungen ſolcher Feſttermine erinnern wollte. Haneberg nimmt das J. 29, Schegg 30 an, Rieß aber (Das Geburtsjahr Chriſti. 1880 S. 89) findet, daß nur das J. 786 = 33 p. Chr. das Todesjahr ſein kann.

gibt die Zahl der abgesandten Jünger an und Lucas fügt noch die Namen Petrus und Johannes bei. Daß Jesus nicht alle Jünger abgeschickt hatte, verstand sich auch bei der allgemeinen Angabe des Matthäus von selbst. Ob aber der Erzähler mit diesem ausführlichen Berichte über die Mahlbestellung und Absendung beabsichtigte, zu zeigen, wie es kam, daß Judas, der hiernach den Ort, wo sie das Paschalamm halten sollten, nicht erfuhr, bei dieser Gelegenheit noch nicht den nach V. 11 gesuchten Anlaß fand (Schegg, Weiß), habe ich schon Matth. S. 510 Anm. 3 für unwahrscheinlich erklärt. Jesus hat auch vor seinem Einzuge in Jerusalem zwei Jünger weggeschickt (11, 1) und den Besitzer der (des) Esel nicht genannt. Ebenso wenig handelte es sich um die Ausführung einer Verabredung mit dem Hausherren, denn auch hier mußte das „der Herr bedarf es" genügen. Deßhalb ist an beiden Stellen vielmehr ein Beweis für die Allwissenheit und den Einfluß Jesu auf die Gläubigen gegeben (Jans.). ἄνθρωπος ist wohl ein Sklave, der das Wassertragen zu besorgen hatte (Deut. 29, 10. Jos. 9, 21). κέραμον ein irdenes Gefäß, κέρ. ὕδατος = Wasserkrug, also nicht ein Krug, wie er zum Waschen vor dem Mahle bereit stand (Ew.), da man hiezu steinerne Krüge zu verwenden pflegte. Aber auch die Verdunstung und Abkühlung (Schegg) scheinen nicht für den Gebrauch irdener Geschirre maßgebend gewesen zu sein, da dieselben mit Glasur überzogen wurden (Sir. 38, 31. Spr. 26, 23. Winer R.W. 2, 627), vielmehr konnten die Geschirre, wenn sie unrein wurden, mit weniger Kosten durch andere ersetzt werden. — V. 14. καταλυμα = Herberge (Luc. 2, 7. Ex. 4, 24. Pol., Diod.)[1], Gelaß, Speisezimmer für לִשְׁכָּה (Luc. 22, 11. 1 Sam. 9, 22). Aus καταλυμά μου (ℵ B C D L Δ Tisch., Trg.) folgt nicht, daß Jesus ohne Wissen der Jünger bereits eine Verabredung getroffen hat (Weiß), denn es wird durch das Folgende erst näher erklärt. Es ist nicht das ihm bestimmte, sondern das von ihm gewünschte Local. Die Pilger mietheten in Jerusalem Zimmer, in welchen sie die Paschamahlzeit abhielten. Deßhalb konnte der Hausbesitzer ein Local bereit halten, ohne daß man eine Verabredung oder eine göttliche Veranstaltung anzunehmen hat (Euthymius, Jansen). — V. 15.* καὶ αὐτός = und eben dieser, setzt keinen Gegensatz (zum Sklaven) voraus, sondern steht wie im N. T. abweichend vom griechischen Sprachgebrauche öfter für οὗτος = er (Buttm. 93 f.). ἀνάγαιον ist ein über der Erde befindliches Local, das obere Stockwerk des Hauses: Oberzimmer (ὑπερῷον = עֲלִיָּה Apg. 1, 13; 9, 37. 39; 20, 8). στρώννυμι durch Metathesis für στορέννυμι, στόρνυμι heißt gewöhnlich mit dem Beisatze λέχος, λέκτρον, εὐνάς, κλίνην das Lager bereiten, was hier nur von der Herrichtung der Polster zum Essen verstanden werden kann, wofür στρωννύειν wie sternere mit Bezug auf triclinia gebraucht wurde (Winer R.W. 2, 48), also ἐστρωμένον gepolstert, nicht getäfelt (Meyer, Volkm.) oder mit Teppichen belegt (Meyer) oder gepflastert (Weizs.). Eingerichtet (Schegg, Reischl) oder gedeckt (Bisp.) ist zu allgemein. ἕτοιμον = bereit, für die Mahlzeit hergerichtet steht dem ἐστρωμένον parallel, wie ja Marcus die asyndetische Zu-

[1] Euthym.: καταλυμα δὲ λέγεται τὸ καταγώγιον.

* Für ἀνώγεον lies ἀνάγαιον (ℵ A B* C D L Lachm., Tisch., Trg.) von ἄνω und γῆ (Buttm. 12), sonst ἀνώγαιον oder ἀνώγεων.

ſammenſtellung liebt. ἑτοιμάζειν wie V. 12 vom Herrichten der Mahlzeit[1]. — V. 16. Marcus berichtet in ſeiner umſtändlichen Weiſe von der Richtigkeit der Vorausſage Jeſu. Da er auch ſonſt dieſe Eigenſchaft Jeſu hervorhebt, ſo iſt εὗρον καθὼς εἶπεν αὐτοῖς als Beſtätigung des Vorausgeſagten, nicht als Beweis, daß die intendirte Verheimlichung des Ortes gelungen ſei (Weiß), zu betrachten.

V. 17. Ἔρχεται leitet wie 8, 22 eine neue Situation ein. Er kam = er iſt angekommen. μετὰ τῶν δώδεκα iſt nicht beigefügt, weil die zwei Jünger wieder zurückgekehrt waren (Janſ., der aber eine Synekdoche für wahrſcheinlicher hält; Weiß), denn Jeſus mußte ja zum Voraus, daß und wo das Mahl bereit ſtehen werde, ſondern weil Jeſus mit den Apoſteln allein das letzte Mahl feierte. Matth.: ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα, Luc.: ἀνέπεσεν καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. — V. 18. ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ ſetzt Marcus noch hinzu, um die Größe des Verbrechens durch den Hinweis auf den Mißbrauch der im Orient ſo hochgehaltenen Tiſchgemeinſchaft hervorzuheben (Weiß, Keil). Die Kenntlichmachung des Verräthers (Euthym., Meyer, Schegg, Kloſt. u. a.) konnte er damit nicht beabſichtigen, da die Jünger bei der directen Anrede ὑμῖν und ἐξ ὑμῶν doch nur an den anweſenden engeren Jüngerkreis denken konnten. Judas konnte darin erkennen, daß Jeſus ſeinen Plan durchſchaute (Euthym.). — V. 19.* εἷς κατὰ εἷς = einer nach dem andern, für εἷς ἕκαστος (Matth. 26, 22). Dieſer adverbiale Gebrauch der Präpoſition gehört der ſpäteren Gräcität an (Buttm. 27. Winer 37, 3, 234). — V. 20.** ὁ ἐμβαπτόμενος κτλ. iſt nicht eine nähere Bezeichnung des Verräthers, ſondern eine Weiterführung des V. 18 über die Tiſchgemeinſchaft Geſagten. Dieß war bei Marcus nothwendig, weil er den bei Matth. ſtehenden Nachſatz ausließ. Der Ausdruck lautet genauer und deutet vielleicht auf den Genuß der bitteren Kräuter beim Beginne des Paſchamahles hin (Schegg), ſo daß die Frevelthat durch die Theilnahme des Verräthers am Paſchamahle als noch ſchuldhafter charakteriſirt wird. Für Judas war dieß ein neues Monitorium, das freilich ebenſo erfolglos blieb. Denn das voraus beſtimmte Werk mußte vollbracht werden, aber wehe dem Sünder, welcher ſich als Werkzeug freiwillig dazu hergab! Nach Matthäus hat Judas noch eine beſondere Frage an Jeſus zu ſtellen gewagt und in σὺ εἶπας die wohl verſtändliche Antwort erhalten. Die Unbefangenheit, die Judas nachher bei dem wirklichen Verrathe zeigt (Ew.), ſpricht nicht dagegen, denn ſie kann ebenſo gut als Heuchelei erklärt werden. — V. 21.*** ὅτι iſt begründend für ὁ ἐμβαπτ. Der Verräther mußte nach dem göttlichen Rathſchluſſe ſo eng mit dem Herrn verbunden-ſein, aber doch iſt die That ſelbſt ein unerhörter Frevel. Schegg hatte zu Luc. 22, 22

---

[1] Euthym.: τὰ πρὸς τὴν τοῦ Πάσχα ἑορτὴν ἐπιτήδεια, τὸν ἀμνόν, τὰ ἄζυμα, τὰς πικρίδας, τὰς βακτηρίας.

* Οἱ δὲ (A D Δ Verss. Lachm., Trg.) iſt nach ℵ B L Tiſch. zu ſtreichen: rursus offendit Marci asyndeton (Tiſch.). Statt εἷς καθ' εἷς lies εἷς κατὰ εἷς (ℵ B L Δ Tiſch.). καὶ ἄλλος· μήτι ἐγώ: (A D Lachm.) iſt nach Matth. ergänzt.

** Ἀποκριθείς (A) iſt aus Matth., ἐκ vor τῶν δώδεκα (A D Δ Lachm.) iſt Correctur nach V. 18; Trg. [ ].

*** Ὅτι (ℵ B L Tiſch.; Trg. [ ]) iſt wegen der Parallele an der Spitze des Satzes ausgefallen und ἦν nach καλόν (ℵ A C D Δ) aus Matth. ergänzt; Lachm., Trg. [ ].

ı ebenso erklärt, nimmt aber jetzt eine Aposiopese an: daß zwar der Mensch ngeht . . muß geschehen, ist unabänderlich, aber wehe u. s. w., allein der usammenhang mit V. 20 wird durch die andere Erklärung besser hergestellt. ie Negation οὐκ ist gebraucht, weil sie mit dem Verbum einen Begriff ısmacht (Krüg. 67, 4, 1. Buttm. 299). Marcus gebraucht hier das ngigemal (vgl. aber 16, 19 f.) die Construction μέν—δέ. Da sie Matth. der Parallele gleichfalls hat, so müßte man hier nach den gewöhnlichen rundsätzen sicher eine Abhängigkeit von Matthäus annehmen. ἄν wird bei ει, καλὸν ἦν, ἠδύνατο u. a. regelmäßig ausgelassen (Buttm. 195. 187). — . 22. Nach V. 18 kann ἐσθιόντων αὐτῶν nicht eine besondere Zeitbestimmung in, sondern nimmt jene Bemerkung wieder auf, um der Erzählung über die oraussage des Verrathes eine weitere Scene anzureihen, welche sich während s Mahles zutrug. Deßhalb ist kein Widerspruch mit Lucas vorhanden, elcher μετὰ τὸ δειπνῆσαι die Einsetzung des Kelches berichtet. Doch haben cht erst die neutestamentlichen Autoren beide Acte getrennt, um ihren Bericht ersichtlicher und fließender zu machen (Bickell, Zeitschr. für kathol. Theol., nnsbruck. 1880. S. 93); denn ließe sich dieses aus Luc. 22, 17 wahrscheinch machen, so spricht doch 1 Kor. 11, 25 dagegen. Zu der Consecrationsrmel möchte ich außer dem Matth. S. 513 Gesagten nur noch an die entiedene Abneigung jeder Symbolisirung durch die antiochenische Exegetenhule erinnern [1]. — V. 24*. Marcus weicht hier ein wenig von Matth. ab, ı er V. 23 ἓπτον ἐξ αὐτοῦ πάντες statt des πίετε bei Matth. 26, 27 hat nd nun beifügt: καὶ εἶπεν αὐτοῖς, während Matth. mit τοῦτο γάρ ἐστιν fortihrt. Diese Erklärung ist aber nicht hinterher (de W.) erfolgt, sondern leichzeitig mit ἔδωκεν αὐτοῖς zu denken, da Jesus wie beim Brote eine Erärung dazu geben mußte. Weil sich diese Anordnung von der liturgischen ormel weiter entfernt als die des Matth., so hält sie Weiß gegen Baur für rsprünglicher, aber Lucas und Paulus beweisen, daß sich kein Schriftsteller ınz genau an die Einsetzungsworte hielt, weßhalb die Frage nach der Urrünglichkeit eine offene bleiben muß. Ebenso wenig kann aus dem Fehlen ner Bemerkung über die Wiederholung des Geheimnisses gefolgert werden, ıß Jesus dieselbe gar nicht andeutete und sie erst durch Paulus (1 Kor.

[1] Theod. Heracl. (Cat. Cram. in Matth. 26, 26): τοῦτό μου, φησίν, ἐστὶ τὸ σῶμα, αὶ τοῦτο τὸ αἷμα· ἵνα μὴ νομίσῃς τύπον εἶναι τὰ τοιαῦτα. ἀλλ' ὅτι ἄρτος αὐτὸ ἐκεῖνο τὸ ὕμα τοῦ κυρίου καὶ τὸ αἷμά ἐστι μεταποιούμενον εἰς σάρκα καὶ αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν ρήτῳ ἐνεργείᾳ τοῦ πνεύματος ἁγίου. Dazu bemerkt R. Simon (Hist. crit. I. p. 438): n'y a rien de plus ordinaire dans ces anciens écrivains grecs, que le changement es symboles au corps et au sang de Jésus Christ. Eine ganz bezeichnende Stelle ndet sich bei Chrys. (H. 34, 3 sq. in I Cor.): τοῦτο τὸ σῶμα προσηλούμενον, καὶ μαστιὸμενον οὐκ ἤνεγκεν ὁ θάνατος, τοῦτο τὸ σῶμα καὶ ἥλιος ἑσταυρωμένον ἰδών, τὰς ἀκτῖνας πέστρεψε, τοῦτο ἐκεῖνο τὸ σῶμά ἐστι, τὸ ἠμιαγμένον, τὸ πληγέν, καὶ τὰς σωτηρίους πηγὰς αβλύσαν τὴν τοῦ αἵματος, τὴν τοῦ ὕδατος τῇ οἰκουμένῃ πάσῃ . . . τοῦτο τὸ σῶμα ἔδωκεν μῖν καὶ κατέχειν καὶ ἐσθίειν, ὅπερ ἐπιτεταμένης ἀγάπης ἦν (4), Theodor Mops. (Migne 8 p. 714): οὐκ εἶπε τοῦτό ἐστι τὸ σύμβολον τοῦ σώματός μου, καὶ τοῦτο τοῦ αἵματός ου, ἀλλὰ τοῦτό ἐστι . . . διδάσκων ἡμᾶς μὴ πρὸς τὴν φύσιν ὁρᾶν τοῦ προκειμένου, ἀλλὰ ὰ τῆς γενομένης εὐχαριστίας εἰς σάρκα καὶ αἷμα μεταβάλλεσθαι.

* Καινῆς ist aus Lucas, ἐκχυνν. ist vor ὑπὲρ πολλῶν zu stellen (א B C L Tisch., rg.). statt περί lies ὑπὲρ (א B C D L Δ).

11, 24) und Lucas (22, 19) hereingebracht wurde (Ew., Weiß), denn die ganze Feier hat so sehr den Zweck, die Liebesgemeinschaft Jesu mit seinen Jüngern als eine den Tod überdauernde darzustellen und zu begründen, daß ihre Wiederholung als eine den persönlichen Umgang mit dem Herrn ersetzende nothwendig intendirt sein mußte (Kloſt.). Wie das Blut des alten Bundes in den Opfern immer erneuert wurde, so sollte auch der neue Bund ein immerwährendes Opfer zur Sühnung der Sünden und Stärkung der Gläubigen im Kampfe mit der Sünde haben. Die gedächtnißmäßigen Referate der Schriftsteller dürfen doch nicht so weit ausgedehnt werden, daß die Einsetzung Jesu erst durch sie zu einem Gedächtnißmahl und Opfer umgewandelt wurde, denn die Apostel und sie allein waren die authentischen Interpreten der Worte Jesu. — V. 25. Indem Marcus τούτου vor τοῦ γενήματος wegläßt, verallgemeinert er den Gedanken, aber jedenfalls ist die Veranlassung durch den Paschakelch gegeben und damit ein weiteres Trinken aus demselben negirt. Bickell hält auch neuerdings daran fest, daß der eucharistische Kelch, da ihn der Herr *nach* dem Paschamahle nahm, nur entweder der dritte oder vierte rituelle Osterbecher sei. Da aber der dritte zu dem täglich wiederkehrenden Dankgebete nach Tisch, der vierte zu einer dem Osterabende eigenthümlichen und die Erlösung Israels aus Aegypten feiernden Psalmodie (zweiter Theil des Hallels) gehöre, so sei er jedenfalls mit letzterem zu identificiren [1].

V. 27 f.* Das Citat ist wie bei Matth. frei nach dem Urtexte. Matth. hat nur τῆς ποίμνης noch aus den LXX (Alex.). Da er sonst diesen nicht folgt, so könnte der Zusatz ein Beweis der gedächtnißmäßigen Citation sein. Die Stellung διασκορπισθήσονται τὰ πρόβατα des Matth. schließt sich enger an den Urtext an als τὰ πρόβ. διασκ. des Marcus, während bei Marcus die Gegenüberstellung von Hirte und Herde besser hervortritt. — V. 29.** καὶ εἰ = auch wenn, selbst wenn, sogar dann wenn, unterscheidet sich von εἰ καί = wenn auch, wenn schon dadurch, daß man den Hauptsatz als unabweislich bei jeder Bedingung, selbst bei der ausgesprochenen, die als äußerste erscheint, betrachtet, während bei εἰ καί die Bedingung, die wohl auch eintreten kann, als gleichgiltig für den Hauptsatz erscheint (Krüg. 65, 5, 15). Weil aber das Futurum folgt, so ist doch das Eintreten des Aergernisses als sehr wahrscheinlich vorausgesetzt (Winer 41, 2, 274), als factisch bezeichnet (53, 7, 413). Also nicht: wenn auch *alle* es thäten (Mey., Weiß), sondern: wenn auch alle es thun oder thun werden. Petrus knüpft nicht an V. 28 an, denn hinter dem Gedanken an Leiden und Tod mußte jeder Gedanke an die Auferstehung und das Wiedersehen zurücktreten. εἰ καί . . ἀλλά = wenn auch — doch s. Kol. 2, 5. Krüg. 69, 4. 5. Das Verbum ist ausgelassen, weil es aus dem Vordersatze ergänzt werden kann: σκανδαλισθήσομαι. — V. 30.***

---

[1] Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier. Zeitschr. für kath. Theol. 1880. S. 90.

* Ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ (A C[1]) ist aus Matth., τὰ πρόβατα ist vor διασκορπ. zu stellen und statt διασκορπισθήσεται der Plural —ονται zu lesen (ℵ A B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Statt καὶ εἰ lies εἰ καί (ℵ B C L Tisch., Trg.).

*** Σύ ist ℵ C D Δ nach Matth. ausgelassen. ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ (A Δ) ist aus Matth. für ταύτῃ τῇ νυκτί. μέ ist vor ἀπαρ. zu setzen (ℵ B C D Δ Lachm., Tisch., Trg.).

Marcus drückt ſich genauer aus als Matthäus. Durch σύ ſtellt er einen Gegenſatz her zu ἀλλ' οὐκ ἐγώ, σήμερον fixirt die Zeit und ταύτῃ τῇ νυκτί beſtimmt dieſelbe noch genauer. ὅτι iſt deßhalb nicht als Ausſchmückung, ſondern gleichfalls als nähere Angabe zu betrachten, welche Marcus aus den Mittheilungen des Petrus ſchöpfte[1]. Noch 13, 35 bezeichnet Marcus die dritte Nachtwache mit ἀλεκτ., aber Jeſus kann hier nicht ſagen wollen, daß Petrus ihn noch vor Ablauf derſelben zweimal verrathen werde, denn er weist direct auf das Rufen des Hahnes hin, das zu verſchiedenen Jahreszeiten verſchieden beginnt und zu der Morgendämmerung in Beziehung ſteht. πρὶν ἤ iſt bei den Attikern wenig geſichert (Krüg. 69, 58 Anm.); es wird nach affirmativen Sätzen in der Regel mit dem Infinitiv conſtruirt (55, 17, 6), wobei das Eintreten oder Nichteintreten als Nebenſache erſcheint (Bäuml. 616, 4). — V. 31.* Er aber redete eifrig, deutet das leidenſchaftliche, raſche Weſen des Petrus, der ſich ſeine Ueberzeugung nicht nehmen laſſen wollte, gut an[2]. Die anderen Jünger begnügten ſich mit einer einfachen Ausſage (ἔλεγον). Zwar folgen die Worte ſelbſt (Schegg), aber der Wechſel zwiſchen λαλεῖν und λέγειν läßt ſich kaum anders erklären.

§ 49.

Jeſus in Gethſemane.

14, 32—42 (Matth. 26, 36—46. Luc. 22, 40—46).

V. 32. Auch hier iſt Γεθσημανεί zu leſen, Γεθσημανή kommt erſt in den Minuskeln vor[3]. Bei der Formel οὗ τὸ ὄνομα oder ᾧ ὄνομα (Lachm.), ὄνομα αὐτῷ und ähnlichen bleibt die Copula regelmäßig weg (Buttm. 119. Winer 64, 2, 544). Ἕως ſteht auch ohne ἄν mit dem Conjunctiv, wenn der Gedanke gar nicht als problematiſch vorgeſtellt wird (Krüg. 54, 17, 3; 69, 27). — V. 33.** Marcus nennt die δύο υἱοὺς Ζεβεδαίου (Matth. 26, 37) mit Namen. ἐκθαμβεῖσθαι vgl. 9, 15 = ſehr erſchrocken ſein, zittern. Bei dem Gedanken an die nun hereinbrechenden Leiden ergriff Jeſus ein ſo tiefes Schmerzgefühl, daß ſich der Schrecken ſeiner Seele bemächtigte und ſich der

---

[1] Gregor bar Ebhr. erklärt ὅτι daraus, daß der Hahn mit einmaligem „impetus“ zwei Rufe ausſtoße.

* Ἐκ περισσοῦ (A) iſt Correctur für ἐκπερισσῶς, das ſich ſonſt nirgends findet, aber in ὑπερεκπερισσῶς (1 Theſſ. 5, 13. Clem. Rom. 1 Kor. 20, 11) wieder erſcheint (ℵ B C D Lachm., Tiſch., Trg.). Statt ἔλεγε (A C Δ) hes ἐλάλει (ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg.), μᾶλλον iſt zu ſtreichen. Der Indicativ Fut. ἀπαρνήσομαι könnte nach Matth. conformirt ſein für ἀπαρνήσωμαι (ℵ Mjsc. Tiſch.).

[2] Chryſ.: ὅσον δὲ ὁ Χριστὸς ἀπηγόρευσε, τοσοῦτον ἐναντιοῦτο ὁ Πέτρος ἐκ περισσοῦ· πόθεν δὲ αὐτῷ τοῦτο συνέβη; ἀπὸ πολλῆς ἀγάπης, ἐπειδὴ γὰρ ἀπηλλάγη, τῆς ἀγωνίας ἐκείνης τῆς κατὰ τὴν προδοσίαν, καὶ δῆλος ἦν ὁ προδότης, θαρρῶν ἔλεγε ταῦτα. Auguſt. tr. 32, 5 in Joann.

[3] Zu der Erklärung Scheggs (Matth. S. 519 Anm. 3) vgl. Hier.: vallis pinguissima und Beda: interpretatur autem Gethsemani vallis pinguium s. pinguedinum.

** Der Artikel vor Ἰάκωβον und Ἰωάννην (A B) iſt des Parallelismus wegen hereingekommen. Vgl. 9, 1. μεθ' ἑαυτοῦ iſt Correctur für μετ' αὐτοῦ (ℵ B C D Lachm., Tiſch., Trg.).

Ausdruck desſelben an ſeinem Leibe zeigte[1]. Schon im Hebräerbriefe (5, 7) wird auf die Todesangſt Chriſti hingewieſen und die Väter erwähnen ſie häufig, weil ſie ein Beweis für die wahre Menſchheit Chriſti war (Juſt. c. Tr. 99, 326 B. 103, 331 D; die Valentinianer bei Iren. 1, 8, 2; Celſus bei Orig. c. Cels. 2, 24; Chryſ., Victor u. a.)[2]. Zu ἀδημονεῖν = bangen, zagen ſ. Matth. 26, 37 S. 518. — V. 34. Zu ἕως θανάτου Matth. 520 iſt nachzutragen: Sir. 37, 2. Clem. 1 Kor. 4, 9. Test. XII Patr. p. 520; Richt. 16, 16: ἕως τοῦ ἀποθανεῖν. — V. 35.* Das Imperfect ſchildert das (wiederholte) Niederfallen: er warf ſich auf die Erde. προσύχεσθαι ἵνα vgl. 13, 18. Buttm. 204. Bei εἰ ſteht der Indicativ (δυνατόν ἐστιν) ſtatt des Optatives in der indirecten Rede, weil die neuteſtamentlichen Schriftſteller überhaupt den Optativ möglichſt vermeiden (Win. 41, 5, 282). Die Vulgata: si fieri posset. Marcus ſetzt für τὸ ποτήριον des Matth. ἡ ὥρα, welche nach V. 41 und Joh. 12, 24 auf die vom Vater für den Eintritt des Leidens beſtimmte Stunde zu beziehen iſt. παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ = vorübergehe von ihm, iſt hebraiſirend für: an ihm. Die Stunde geht an jemanden vorüber, wenn derſelbe von dem Uebel, welches ſie mit ſich führt, verſchont bleibt[3]. — V. 36. Ἀββᾶ iſt das chaldäiſche אבא, d. h. Vater, und dient als feierliche Anſprache im inbrünſtigen Gebete. Es hat überall im N. T. (Röm. 8, 15. Gal. 4, 6) ὁ πατήρ neben ſich, das aber nicht eine Erklärung ſein ſoll (Euthym., Schegg, Janſ.: emphasis aut explicatio), da Marcus dieß ſonſt zu bemerken pflegt (5, 41), ſondern wahrſcheinlich ſtehende Gebetsform war, auf deren Bedeutung man nicht mehr achtete[4]. Marcus legte ſie in Folge eines Hyſteronproteron ſchon dem Herrn in den Mund (Meyer, Weiß). Die Anwendung der Formel ſchließt die Kenntniß der Be-

---

[1] Juſtin. c. Tr. 111 p. 331 D: ἐντρόμου τῆς καρδίας οὔσης καὶ τῶν ὀστῶν ὁμοίως.

[2] Dagegen haben Hilarius (de trin. 10, 23. 11, 48. Comm. in Ps. 138, 3) und ihm folgend Hieronymus die Stelle doketiſch aufgefaßt. Letzterer ſagt zu Matth. 26, 37: illud quod supra diximus de passione et propassione, etiam in praesenti capitulo ostenditur, quod Dominus, ut veritatem probaret assumpti hominis, vere quidem contristatus sit, sed ne passio in animo illius dominaretur, per propassionem coeperit contristari. Contristabatur autem non timore patiendi, qui ad hoc venerat ut pateretur, et Petrum timiditatis arguerat; sed propter infelicissimum Judam, et scandalum omnium apostolorum, et reiectionem populi Judaeorum et eversionem miserae Jerusalem. So Zöckler, Hieronymus. 1865 S. 213, doch lautet die Stelle nicht vollſtändig doketiſch, bei Hilarius iſt es an der erſten Stelle der Fall, weniger an der zweiten, an der dritten ſchickt er das verbum caro factum voraus mit der Bemerkung: referendum autem ob id est, quia non alienae aut simulatae naturae hominem assumsit. Daher iſt das Weitere: suscepit ergo infirmitates quia homo nascitur, et putatur dolere, quia patitur: caret vero doloribus ipse, quia Deus est nur als Vertheidigung der Gottheit anzuſehen. Auch im Commentar hat er die Abſicht, die Gottheit Jeſu gegen diejenigen zu vertheidigen, welche die Todesangſt Jeſu wider dieſelbe geltend machten. Die Angſt war durch diejenigen veranlaßt „quos assumserat" (metus assumtus): numquid possibile erat non pati Christum? Atquin iam a constitutione mundi sacramentum hoc in eo erat nostrae salutis ostensum. Numquid pati ipse nolebat? Atquin superius fundendum in remissionem peccatorum corporis sui sanguinem sacraverat.

* Für ἔπεσεν (Matth.) lieſs ἔπιπτεν ℵ B L Tiſch.

[3] Test. XII Patr. p. 527: ἠύξατο . . . ἵνα παρέλθῃ ἀπ' ἐμοῦ ἡ ὀργὴ κυρίου.

[4] Daß Jeſus hebräiſch und griechiſch betete „propter aliquod sacramentum" (Auguſt. de cons. 3, 4, 14) oder „quia non est distinctio Judaei et Graeci" (Pſeudo-Hier.), iſt Allegorie.

deutung des ἀββᾶ bei Marcus nicht aus. Der Zuſatz δ. ἰ., δ. ἡ. konnte andernfalls nicht als ſelbſtverſtändlich wegbleiben (Schegg), weil er auch ſonſt ſteht und für die Leſer in gleicher Weiſe nöthig war. πάντα δυνατά σοι iſt eine Erklärung des εἰ δυνατόν ἐστιν. Alles iſt Gott möglich. Dieß ſetzt der Betende voraus, auch wenn er ſich bedingt ausdrückt (vgl. 9, 23; 10, 27). Dadurch hat Marcus etwas anticipirt, was zur Folge hatte, daß er ſchon den zweiten Gebetsact bloß ſummariſch berichtet. Die Verwandlung des εἰ δυν. in πάντα δυν. hat wohl ihren Grund in der Rückſicht auf die heidenchriſtlichen Leſer, welche an ein Fatum denken konnten (Kloſt.). Wenn trotzdem der Kelch nicht vorübergeht, ſo kommt dieß von der Willensentſcheidung des Vaters her, welcher ſich Jeſus in allem unterwirft. Zu οὐ τί ἐγὼ θέλω, ἀλλὰ τί σύ ergänzt man gewöhnlich γενέσθω [1], das ich auch Matth. 26, 39 S. 521 angenommen habe. Aber die gerade Negation ſteht dem doch im Wege (Buttm. 217), wie auch Luc. 22, 42 μὴ γινέσθω ſchreibt. Andererſeits hat eine Ergänzung wie quaeritur (Fritzſche, Meyer) für den feierlichen Moment etwas Modernes, Froſtiges (Schegg, Weiß). Daher iſt der Satz als ein unvollſtändiger zu betrachten, deſſen Nachſatz in Folge der Gemüthsbewegung unterblieb, der aber auch nicht ergänzt zu werden braucht (Winer 64, 557). — V. 37. Marcus läßt nicht nur wie Matthäus den Petrus allein angeredet, ſondern auch den Vorwurf an ihn allein gerichtet ſein, was man auf den Einfluß des Petrus zurückführen darf. — V. 39. τὸν αὐτὸν λόγον ſteht bei Matthäus an dritter Stelle und iſt von Marcus anticipirt (ſ. z. V. 36). ὁ αὐτός hat er nur hier. Wie er die Verſuchungsgeſchichte zuſammengezogen, ſo hat er es auch hier gethan. Den dritten Act deutet er nur noch an. — V. 40.* καταβαρύνω kommt bei den LXX, Theophr., Antip., Hermes vor, die gebräuchliche Form iſt aber καταβαρέω. οὐκ ἤδεισαν τί ἀπ. = ſie wußten nicht, was ſie antworten ſollen, d. h. ſie haben es zu keiner Antwort gebracht, während Petrus 9, 6 in einem ähnlichen Zuſtande eine ungehörige Antwort gegeben hatte. — V. 41.** Das Fragezeichen nach ἀναπαύεσθε iſt zu ſtreichen (ſ. Matth. S. 523). λοιπόν = fortan, nunmehr (ep. ad Diogn. c. 9. coh. ad gent. c. 11. c. Tr. c. 44. Acta apocr. ed. Tiſch. S. 32. 82. 85. 104). ἀπέχει kann hier nur nach der Vulgata mit sufficit, es iſt genug, überſetzt werden (Luth., Beza, Fritzſche, Ewald, Bleek, Weizſ., Meyer, Reiſchl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Keil u. a.), obwohl dafür nur wenige ſpäte Zeugen angeführt werden können [2]. Denn „es

---

[1] Euthym.: τὸ δέ, οὐ τί ἐγὼ . . . ἐλλιπῆ εἰσιν. Ἐλλείπει γὰρ τὸ γινέσθω. Ἔστι γὰρ τὸ πλῆρες, ὅτι γινέσθω, οὐχ ὃ ἐγὼ θέλω, ἀλλ' ὃ σύ.

* Ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν (A C Δ Vulg. Syr. Arm. Aeth. Tiſch.) iſt beizubehalten, πάλιν ἐλθὼν εὗρεν αὐτούς (ℵ B L Lachm., Trg.) iſt nach Matth. conformirt. Weil ὑποστρέψας ſonſt bei Marcus nicht vorkommt, kann es nicht für das monotone ἐλθών eingekommen ſein. βεβαρημένοι (C) iſt aus Matth., καταβαρυνόμενοι (ℵ^{c} A B L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

** Λοιπόν ohne Artikel A C D Lachm., Trg. τὸ λ. ℵ B Δ Rec. Tiſch.

[2] Pſeudo-Anacr. 28, 33. Cyr. in Hagg. 2, 9. Heſych.: ἀπέχει, ἀπόχρη, ἐξαρκεῖ. Dagegen beruft ſich Schegg auf Cod. D: τὸ τέλος καὶ ἡ ὥρα und alte lateiniſche Texte: adest enim consummatio et hora, sufficit finis et hora, consummatus est finis, und die beiden ſyriſchen Ueberſetzungen: appropinquavit finis et venit hora. Euthym.:

ist dahin, es ist vollbracht" (Buttm. 118) „es ist geschehen" (Schegg), „es ist aus damit" (Lange) würde den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden aufheben. Erklärt man aber diese Uebersetzung mit: die Entscheidung ist geschehen (Schegg), so kommt man allerdings dem Gedanken des Satzes näher, denn καθεύδετε (τὸ) λοιπόν kann nicht als Frage, sondern nur als Aufforderung verstanden werden. Deßhalb ist auch bei der Uebersetzung: es ist genug eine Beziehung auf Jesus, nicht auf das Schlafen (August.[1], Bleek, Meyer, W. Grimm), noch auf das bisherige (nicht dageweſene) Wachen der Jünger (Kloſt.)[2] anzunehmen. Jesus will nur sagen, daß er seinerseits jetzt das durchgekämpft habe, zu dem er vorher das Gebet und die Wachsamkeit der Jünger verlangt habe und er nun die Jünger nicht mehr brauche (Fritzsche, Weiß). Beim Herannahen des Feindes ergriffen sie denn auch bald die Flucht. ἦλθεν ἡ ὥρα ist dann nicht Begründung für die Vollendung der Sache, sondern für die nunmehrige Entbehrlichkeit der Jünger. Sie können ihm jetzt auf dem Leidenswege nicht folgen und nicht beistehen. — V. 42. Unterdessen ist aber der Verräther mit den Häschern gekommen, deßhalb muß Jesus alsbald zum Aufbruch ermahnen.

§ 50.

Die Gefangennahme.

14, 43—52 (Matth. 26, 47—56. Luc. 22, 47—53). *

V. 43.* Εἷς τῶν δώδεκα weist auf V. 10. 20 zurück, wo der Verrath eines der Zwölfe vorausgesagt ist. Wollte nur der Grund angegeben werden, warum sie Jesus hier aufsuchten (Kloſt.), so wäre der Name allein genügend. παραγίνεσθαι παρά τινος = kommen von jemanden, d. h. gesandt werden

---

ἔλαβε τὴν κατ' ἐμοῦ ἐξουσίαν ὁ διάβολος, ἢ ἀπέχει τὰ κατ' ἐμέ, ἤγουν πέρας ἔχει. Für das Letztere spreche auch die Lucasparallele (22, 37). Dieß alles hat aber nur einen Werth, wenn man die Verbindung mit dem Vorhergehenden negirt und vorher eine Pause eintreten läßt. ἀπέχειν ist = entlegen, nicht: weg sein.

[1] De cons. evv. 3, 4, 11: cum vero Marcus ita hoc commemoraverit ut cum dixisset, dormite iam et requiescite, adiungeret, sufficit; et deinde inferret, venit hora, ecce traditur filius hominis: utique intellegitur post illud quod eis dictum est, dormite iam et requiescite, siluisse dominum aliquantum, ut hoc fieret quod permiserat, et tunc intulisse, ecce appropinquavit hora. Ideo post illa verba secundum Marcum positum est, sufficit, i. e. quod requievistis iam sufficit. Sed quia commemorata non est ipsa interpositio silentii Domini, propterea coartat intellectum, ut in illis verbis alia pronuntiatio requiratur.

[2] Oder man müßte zu der unwahrscheinlichen Ironie greifen: explicatio est ironiae, sufficit hactenus dormitasse (Fr. Luc.). Auch Ewald nimmt einen „unwillkürlichen scherzhaften Ernst" an. Denn Jesus wisse, daß sie nun dennoch sogleich unsanft genug erweckt werden müssen, ja von jetzt an überhaupt nicht mehr so schlafen können werden.

* Ὤν nach εἷς fehlt ℵ A B C D L Lachm., Tisch., Trg. πολύς nach ὄχλος fehlt ℵ B L Tisch., Trg., Ἰσκαριώτης ℵ B C L Δ Rec. konnte aber wegen der Parallelen leicht ausfallen, weßhalb es Lachm., Tisch., Trg. ([ ]) nach A D It. Vulg. beibehalten. Sonst schreibt Marcus Ἰσκαριώθ (3, 19; 14, 10).

trüg. 68, 34, 1). — V. 44.* Bei δεδώκει fehlt das Augment wie gewöhnlich N. T. (Winer 12, 9, 70. Buttm. 29). σύσσημον (σύν, σῆμα) ein verredetes Zeichen, nur hier im N. T., in den LXX für נֵס Fahne. αὐτός ht im N. T. auch mit Bezug auf ein vorhergehendes oder nachfolgendes lativ in der Bedeutung der, derjenige, statt des in der griechischen Prosa ein üblichen οὗτος oder ἐκεῖνος (Buttm. 95). Marcus setzt hinzu: καὶ ἄγετε ἀσφαλῶς = und führet ihn behutsam weg. ἀσφαλῶς sicher, vorstig, tutus = cautus. Dieß wird gewöhnlich auf die Befürchtung des das, Jesus möchte sonst entkommen, zurückgeführt (Apg. 16, 23)[1]. Schegg nerkt dazu, Judas wußte zu gut, daß Jesus nicht fliehen werde, deßhalb ine ἀσφαλῶς nur gleich vorsichtig sein, ohne Aufsehen zu erregen. Die ämisse ist aber nicht ganz richtig, wie schon Euthymius sagt (μήποτε διαγῇ τοὺς ἐπιβουλεύοντας ὃ πολλάκις ἐποίησε). Ich erinnere nur an Luc. 4, 30. V. 45.** ἐλθών geht auf die Ankunft, προσελθών auf das sofortige Hinzuten zu Jesus. — V. 46 f.*** εἷς wird in einzelnen Fällen als abgeschwächtes ihlwort gebraucht, dem mitunter noch pleonastisch τις beigefügt wird, in lchem Falle aber immer ein gen. partitivus folgt. εἷς drückt bestimmter numerische Einheit aus (Winer 18, 9, 111), ohne daß wie bei den Griechen ichtlich die Unbestimmtheit betont wird (Buttm. 74). εἷς τις τῶν παρεστηκότων nicht = unus nescio quis vel unus, quem appellare nihil attinet, ndern einfach unus adstantium. Dem Zusammenhange nach sind die Umhenden Petrus, Johannes und Jacobus, denn die übrigen Jünger sind ar in das Landgut Gethsemane mitgegangen (14, 32), aber nicht als ugen des Seelenkampfes mitgenommen worden. Doch können sie nicht so it weg gewesen sein, daß sie bei einem entstehenden Lärme nicht schnell bei Hand gewesen wären. Nach V. 50 (πάντες) sind sie auch bei der spären Scene anwesend. Johannes nennt den Namen des εἷς τις, nämlich trus. Marcus hätte scheinbar ebenso guten Grund gehabt, den Petrus zu nen, weßhalb die meisten Exegeten (Meyer, Schegg, Weiß u. a.) annehmen, er habe den Namen nicht anzugeben gewußt. Petrus habe ihn verschwiegen. Denn man habe die That des Petrus keineswegs, wie man gegenirtig nur zu oft hören könne[2], für eine tadelnswerthe Uebereilung gehalten, ren sich der Apostel zu schämen hatte, sondern für eine heldenmüthige That,

---

* Ἀπαγάγετε (A C Δ) ist dem κρατήσατε nachgebildet, lies ἀπάγετε.

[1] Orig.: maligne et cum significatione hoc dixisse Judas videtur tanquam si sat, nisi diligenter eum tenentes abduxeritis eum voluerit effugiet vos. Euthym.

** Die Verdoppelung des ῥαββί, Tisch. ῥαββεί nach ℵ A B C[2] D, ist später hergestellt rden (A).

*** Tisch.. Trg. lesen ἐπέβαλαν τὰς χεῖρας αὐτῷ (ℵ[c] B D L) für ἐπ' αὐτὸν τὰς χεῖρας ῶν. — V. 47. ὠτίον ist aus Matth., ὠτάριον ℵ B D Lachm., Tisch., Trg., das noch echter griechisch ist (Joh. 18, 10. Anthol. 11, 72, 2. Anaxandrites ap. Athen. 95, c) als das spätgriechische ὠτίον.

[2] Doch auch schon früher. Ich verweise nur auf Chrys. (H 84, 1), der den richti Mittelweg zu zeigen scheint: τούτους δὲ ἀκούσαντας, ὅτι ἤξουσί τινες ἐπ' αὐτόν, λαβεῖν βοηθειαν ὡς πολεμήσοντας ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου ὃ τῶν ἐκείνων γνώμης ἦν μόνον. διὸ ἐπιτιμᾶται Πέτρος αὐτῇ χρησάμενος, καὶ μετὰ σφοδρᾶς τῆς ἀπειλῆς· καὶ γὰρ ἡμύνατο οἰκέτην ἐλθόντα, θερμῶς μέν, πλὴν οὐκ ἑαυτῷ ἀμύνων, ἀλλ' ὑπὲρ τοῦ διδασκάλου το ποιῶν.

die ihm zum Ruhme gereichte (Schegg). Ich weiß aber nicht, ob dieſe That der augenblicklichen Aufwallung nicht in Verbindung mit der ſpäteren Verleugnung an Bedeutung verlor, würde aber auch ſo das Verſchweigen des Namens nicht für erklärt halten, weil ja auch die letztere von Petrus berichtet wurde. Deßhalb bleibe ich bei der Matth. S. 525 gegebenen Erklärung, daß die Rückſicht auf die Feinde den Namen zu verſchweigen gebot, weil ein bewaffneter Widerſtand gegen die officielle Gewalt in den Augen der Römer immer etwas Bedenkliches hatte. — V. 48. ἀποκριθείς ſteht hier ganz abſolut für anheben zu reden, das Wort nehmen. Auch die Parallele Matth. 25, 55: ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ εἶπεν ſpricht dafür, daß eine Pauſe vorausging und dieſe iſt aus Joh. 18, 4—9 zu ergänzen. — V. 49. ἀλλ' ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαί iſt elliptiſch; gewöhnlich ergänzt man nach Matth. 26, 56 (Buttm. 207. Winer 43, 5, 297). Zwar wird auch ſonſt ἵνα zur Umſchreibung des Imperatives gebraucht (5, 23. 2 Kor. 8, 7. Buttm. 208), ſo daß man überſetzen kann: doch es ſollen die Schriften erfüllt werden (Weizſ., Kloſt., Weiß), aber urſprünglich konnte ἵνα überhaupt nur durch Auslaſſung einer allgemeinen oder durch den Zuſammenhang zu beſtimmenden Angabe zu dieſer Bedeutung kommen. Auch in anderer Beziehung wird ja ἵνα brachyologiſch mit Bezug auf einen vorſchwebenden Gedanken gebraucht (Krüg. 54, 8, 14). — V. 51 f.* σινδών, LXX für סָדִין, = Baumwolle, Leinwand, Tuch (Matth. S. 553), das aus Baumwolle Gemachte, das Kleid. Da er dasſelbe fahren ließ, um zu fliehen, ſo kann es nicht das Nachtgewand geweſen ſein, in welchem er ſchlief (Meyer), ſondern ein Stück Tuch, welches er ſich geſchwind umgeworfen hatte (Kloſt., Schegg, Weiß). Er hatte ſich ſchnell von ſeinem Lager entfernt, um Jeſu zu folgen. ἐπὶ γυμνοῦ = auf dem bloßen Leibe. σώματος iſt zu ſuppliren (Euthym.: τοῦ σώματος ὀηλονότι), denn der Artikel fehlt wohl bei Verbindungen mit Präpoſitionen im N. T. häufig (Buttm. 78), aber doch nicht bei ſubſtantivirten Adjectiven[1]. γυμνός ſteht hier in ſeiner urſprünglichen Bedeutung = unbekleidet, nackt. Wer die νεανίσκοι geweſen ſind (ſ. aber krit. Anm.) iſt ſchwer zu entſcheiden, denn νεανίσκοι iſt ſo ſichtlich dem νεανίσκος τις nachgebildet, daß es kaum echt ſein kann. Die einen denken an Soldaten (Grot., de W.), die andern an die ministri synedrorum (Fritzſche) oder an die jungen Leute unter dem ὄχλος (Meyer, Weiß). Letzteres iſt unwahrſcheinlich, weil kein Grund vorhanden iſt, warum gerade dieſe Hand an den Jüngling gelegt haben.

Dieſe myſteriöſe Erzählung iſt dem Marcus eigenthümlich und hat zu vielen Vermuthungen Anlaß gegeben. Die Alten haben unter dem fliehenden Jünglinge bald Jacobus den Gerechten (Epiphan., τινές bei Euthym. und Theophyl.), bald den Apoſtel Johannes (Ambroſ., Chryſ., Greg., Beda), bald einen aus dem Hauſe, in welchem Jeſus das Paſcha gefeiert hatte (Theophyl.,

---

* Statt des nach V. 47 conformirten εἷς τις νεανίσκος (A Δ Tiſch.) iſt νεανίσκος τις (ℵ B C L Lachm., Trg.) zu leſen. Für ἠκολούθει (D It. Vulg.) lies συνηκολούθει (ℵ B C L Lachm., Tiſch., Trg.). οἱ νεανίσκοι am Schluſſe des V. 51 (A) iſt wegzulaſſen. Ebenſo ἀπ' αὐτῶν (A D Δ) am Schluſſe des V. 52.

[1] Die treffilich zur Erklärung dienende Stelle (Fritzſche, W. Grimm) Luc. nav. c. 33: ἄθλιον βαλὼν ἐς τὰ γυμνά hat den Artikel (vgl. Krüg. 43, 4, 20).

τινές bei Euth.), verstanden, und in der neuesten Zeit ist es ziemlich allgemein üblich geworden, ihn mit Marcus zu identificiren (Olsh., Lange, Reischl, Bisp., J. Grimm, Lichtenstein, Klost., Ewald, Volkm., Weiß, Keil), aber ohne haltbaren Grund. Denn Marcus konnte die Erzählung doch leicht aus einer anderen Quelle schöpfen, da dieser Jüngling mit den Aposteln bekannt sein mußte oder nachher bekannt worden sein muß. Der Grund der Aufnahme ist bei dem schildernden Marcus in der Absicht zu erkennen, in einem concreten Bildchen die ganze Gefährlichkeit der Situation, die Wuth und Wildheit der Feinde Jesu darzustellen, wenn ich auch nicht mit Fr. Luc., Jans. j., Tirin., Patrizzi, Schegg eine Entschuldigung der Jünger darin suchen möchte [1], oder gar eine Erklärung des ἀπάγετε ἀσφαλῶς V. 44 annehmen könnte. Da die Tradition dem Marcus einstimmig die Bekanntschaft mit dem Herrn abspricht, so ist die Identificirung mit Marcus historisch nicht zu rechtfertigen. Denn wollte man diese Begegnung nur als vorübergehende und einzige betrachten (Klost.) [2], so müßte man doch ein Motiv dahinter suchen, welches wieder eine Bekanntschaft mit dem Herrn wäre. Ob aber dieser Jüngling von der Stadt aus Jesu gefolgt ist oder ein Arbeiter und Wächter im Olivenhain Gethsemani war (Grot., Jans. j., Schegg), läßt sich durch συνηκολούθει nicht entscheiden, da dieses nicht nothwendig mit andern ihm nachfolgen, sondern überhaupt ihn begleiten heißt, aber doch scheint das Imperfect anzudeuten, daß er schon vorher in der Begleitung war und im Unterschiede von den Jüngern noch weiter Jesu nachfolgte. Deßhalb ist es wahrscheinlicher, daß er aus der Stadt kam, vielleicht aus dem Hause, in welchem das Abendmahl gefeiert worden war. Die leichte Umhüllung ist freilich dann auffallend, aber wegen der Dehnbarkeit der Wörter σινδών und γυμνός kein unbedingtes Hinderniß.

§ 51.

Die Verurtheilung Jesu und die Verleugnung des Petrus.

14, 53—72 (Matth. 26, 57—75. Luc. 22, 54—62).

Alle vier Evangelisten beginnen die Erzählung der Ereignisse vor dem Hohenpriester mit der Notiz über das Nachfolgen des Petrus, während

---

[1] Zum Theil auch Jans. s.: itaque in hoc videtur istud ab eo narratum, ut ostenderet, quanta fuerit tum circa Dominum trepidatio, et quam nemo sustinuerit apud ipsum consistere. Impleri enim scripturas oportebat, quae praedixerunt fore ut ab omnibus desereretur et non esset qui auxiliaretur aut consolaretur. Declarat et illud haec narratio quomodo apostolos tractassent hostes, nisi illi fugam inissent. Dagegen Beda: quisquis vero fuit, maiorem in se quam in ceteris amorem Domini permansisse comprobat, qui, illis iam fugientibus, ipse, donec ab hostibus comprehenderetur, vinculo caritatis astrictus, eum prosequi non omisit.

[2] Die Deutung des muratorischen Fragments: quibus (aliquibus) tamen interfuit et ita posuit von der Augenzeugschaft des Marcus (Volkm.) ist doch sehr zweifelhaft. „Bei einigen von ihm erzählten Begebenheiten sei er selbst zugegen gewesen und dieses habe er in seiner Darstellungsweise zu erkennen gegeben" widerspricht dem papianischen Zeugnisse.

Lucas und Johannes unmittelbar daran den Bericht über die Verleugnung anreihen, ſchicken Matthäus und Marcus eine Ueberſicht über den Verlauf der Verhandlung voraus. Dadurch hat dieſer Abſchnitt eine beſondere Beziehung auf Petrus erhalten. Die Erfüllung der Weisſagung V. 30 erſcheint als der Zielpunkt, auf welchen die ganze Anlage hinweist (Kloſt., Weiß u. a.). Doch geht man zu weit, wenn man dieſe Dispoſition ganz auf das Intereſſe des Marcus für ſeinen Gewährsmann zurückführt. Die Ausführlichkeit, mit welcher Marcus die Verleugnungsgeſchichte berichtet, zeugt allerdings für dieſes Intereſſe, aber nach allem, was ſonſt über die Stellung der Jünger in unſerem Evangelium geſagt iſt, kann dieß nicht auffallen. Die Zurückſtellung der Verleugnung iſt hiſtoriſch wahrſcheinlicher, da nicht angenommen werden kann, daß alle drei Scenen unmittelbar nach dem Eintritte des Petrus ſtattgefunden haben.

V. 53.* Συνέρχονται αὐτῷ kann nach Luc. 23, 55. Joh. 11, 53. Apg. 1, 21; 9, 39; 10, 23; 11, 12 nur heißen: ſie kommen mit ihm (Jeſus) zuſammen sc. beim Hohenprieſter. Denn die Beiſpiele, welche für συνέρχεσθαί τινι = πρός τινα angeführt werden, ſind ziemlich problematiſch. Sie reduciren ſich auf: μύσταισι συνέρχου (Paſſ.) = komme zu den Eingeweihten. Analoge Conſtructionen: ἄγειν, φοιτᾶν, ἥκειν τινί, εἰσφέρειν τινά τινι beweiſen nichts dagegen, weil bei συνέρχεσθαι die Präpoſition σύν in Betracht kommt (Win. 31, 5, 202). Die Mitglieder des Synedriums waren zum Voraus eingeladen, bei Kaiphas zu erſcheinen, ſobald Jeſus gebracht würde, und trafen dort gleichzeitig mit Jeſus ein. — V. 54. ἕως ἔσω εἰς iſt eine abundante Verbindung. Schon die Klaſſiker verbinden mitunter ἕως mit Adverbien, z. B. τότε, ὀψέ (Krüg. 65, 1, 4). Da ἔσω nur das Adverbium von ἐς iſt, ſo ergänzt ſich εἰς leicht[1]. Die Griechen würden lieber den Genitiv geſetzt haben (Krüg. 47, 29, 1). Da die ſpätere Gräcität ſolche Häufungen liebt, ſo iſt kaum damit angedeutet, wie dem Petrus der Muth immer mehr wuchs, bis er ſich endlich getraute, ganz in den Hof (Palaſt) hineinzugehen (Weiß). θερμαινόμενος πρὸς τὸ φῶς ſich wärmend dem Feuer zugewendet, am Feuer. Die Bedeutung der Richtung zu etwas iſt, wie häufig, ziemlich abgeſchwächt. φῶς iſt Luc. 22, 55 durch πῦρ erklärt und wird auch ſonſt ſo gebraucht[2]. — V. 55. εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν = לַהֲמִיתוֹ. — V. 56. ἴσαι = gleich, gleichlautend, übereinſtimmend. Schon daraus ging hervor, daß die Zeugniſſe falſch waren, aber auch als ſolche hätten ſie zur Verurtheilung genügt, wenn wenigſtens zwei übereingeſtimmt hätten, denn auf Grund zweier Zeugen konnte ein Urtheil gefällt werden (Deut. 17, 6; 19, 15. Miſchna Sanh. 3, 6; 5, 3). — V. 58. χειροποίητος und ἀχειροποίητος wird vielfach als ſpätere Form der Ueberlieferung (Meyer), Erläuterung des Marcus (Kloſt.) oder

---

* Αὐτῷ nach συνέρχονται (A B Lachm., Trg.) fehlt ℵ D L Δ It. Vulg. Tiſch., konnte aber wegen der ſcheinbaren Ungehörigkeit weggelaſſen werden.

[1] Auf die Eigenthümlichkeit, daß die neuteſtamentlichen Autoren wie die LXX immer ἔσω, nie εἴσω, und doch immer εἰς, nie ἐς, ſchreiben, hat ſchon Fritzſche (p. 648) aufmerkſam gemacht (vgl. auch Win. 6, 52).

[2] Jeſ. 44, 16; 47, 14. Ez. 5, 2. 1 Macc. 12, 29. Xen. Hell. 6, 2, 29. Cyr. 7, 5, 27.

nes Redactors (Holtzm., Ewald) für seine Leser angesehen, wenn es nicht radezu verworfen wird (Wilke). Weiß glaubt, Marcus lege sein (von oh. 2, 19 abweichendes) Verständniß des Spruches den Zeugen bei, die in m ἐγὼ καταλύσω die frevelhafte Absicht, in dem χειροπ. die verächtliche rabsetzung des Heiligthums und in dem ἄλλον die blasphemische Voraus- ßung eines andern höheren hervorheben. Allein die Zeugen mußten, wenn aus dem Ausspruche eine Anklage bilden wollten, denselben auf den wirk- hen Tempel beziehen. Die Herstellung eines andern konnte aber in drei agen nicht auf natürlichem Wege durch Händearbeit geschehen. Die Blas- emie lag für die Juden im Gedanken an den Abbruch des Tempels [1], an nen neuen, höheren dachten sie nicht. Indem aber Marcus das χειροπ. d ἀχειρ. hinzufügt, zeigt er die falsche Auffassung der Juden, ohne sie bst zu theilen. Für ihn kann darin nur der Gegensatz von Menschenwerk d Gotteswerk, Vergänglichem und Unvergänglichem ausgesprochen sein. ὰ τριῶν ἡμερῶν wäre sonst für ihn ohne alle Bedeutung. Denn die Er- rung: in kürzester Frist (Weiß) geht nach den Zeitangaben in den Leidens- issagungen nicht an. ἀχειροποίητος kommt nur im N. T. vor (2 Kor. 1. Kol. 2, 11). — V. 59. Die Nichtübereinstimmung kann nicht bloß f die äußeren Umstände des Ortes und der Zeit (Klost., Schegg) bezogen rden, sondern war eine sachliche. Dieß spricht nicht gegen Matthäus, da sich nicht bloß um zwei, sondern um einige (τινες) handelt. Die Zeugen rden also nicht mit einander verhört, sonst hätten sie wie die Ankläger der usanna wohl mit einander übereingestimmt. — V. 60. Auch hier (s. Matth. , 62 S. 529) ist nur eine Frage anzunehmen und vor τί nichts zu er- nzen [2]. Zu εἰς μέσον vgl. 3, 3. Der Artikel wird bei solchen Verbindungen verbialen Charakters oft weggelassen (Winer 19, 117. Buttm. 78). Marcus ildert anschaulich, wie der Hohepriester in die Mitte trat, d. h. wahrschein- h vor die herumsitzenden Synedristen hin, wo Jesus stand. — V. 61. Das nperfect ἐσιώπα gegenüber dem Aoriste ἐπηρώτησε zeigt das fortgesetzte chweigen des Herrn an, das durch οὐκ ἀπεκρίνατο οὐδέν eine negative Be- mmung erhält. Weder böswillige falsche Aussagen, noch absichtliche Pro- cationen waren einer Antwort werth, da an eine Ueberführung der Gegner cht mehr zu denken war. Die majestätische Ruhe Jesu läßt aber seine Un- uld in einem um so schöneren Lichte erscheinen, je fieberhafter die Unruhe ar, mit welcher die Richter nach einem formalen, wenn auch falschen An- ltspunkte suchten, um Jesus verurtheilen zu können.

---

[1] Victor: διὰ τῆς προσθήκης τοῦ χειροποιήτου ἠξίησαν τὴν συκοφαντίαν· οὐ γὰρ εἶπε κω, ἀλλὰ λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ οὐδὲ περὶ ἐκείνου, ἀλλὰ περὶ τοῦ σώματος τοῦ ου. Vgl. Apg. 6, 14.

[2] Auch Schegg hält hier eine Ergänzung nicht mehr für nothwendig, da ἀποκρί- θαί τι nicht bloß „etwas antworten", sondern auch „etwas beantworten" heißt und in der (für uns) indirecten Frage oft steht. Tisch., Weiß lassen darum die Inter- unction zwischen οὐδὲν τί aus nach ℵ C D I L P und interpretes latinos; „habent enim q vg non respondes quicquam (q om) ad (ff² adversum) ea quae tibi obiciuntur his?" Die Zerlegung in eine Doppelfrage hat schon Victor: οὐκ ἀποκρίνῃ οὐδέν; τί οὗτοί σου καταμαρτυροῦσιν; was ziemlich genau mit Mey. und Klost. stimmt: was ist nun das, dessen diese hier dich beschuldigen?

V. 61 b. Da der Hohepriester trotz der falschen Zeugnisse nichts ausgerichtet hatte, so mußte er einen andern Weg einschlagen, um Jesus wenigstens zu einer Antwort zu drängen. Dieß gelang ihm auch durch eine Frage, deren Nichtbeantwortung von Seiten Jesu als eine Verneinung betrachtet worden wäre. So mußte es kommen, daß Jesus gerade wegen seines höchsten Vorzugs zum Tode verurtheilt wurde. εὐλογητός steht sonst nirgends, auch im talmudischen Schriftthume nicht (Wünsche S. 407), absolut; gewöhnlich εὐλογ. κύριος (Luc. 1, 68. Röm. 1, 25 u. a.)[1]. An sich ist es als Uebersetzung des hebr. בָּרוּךְ Apposition zu κύριος. Im Hebräischen heißt die Formel: הקדש ברוך הוא (Schöttg. z. Röm. 9, 5, 544.). Aber schon Schöttgen schließt daraus, daß εὐλογητός allein Gott bezeichne. So ist es auch in unserer feierlichen Anrede zu verstehen. Matthäus schreibt dafür: ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, was aber im Munde des Juden nicht von der metaphysischen Gottessohnschaft gedeutet werden kann. — V. 62. μετὰ τῶν νεφελῶν wie Apok. 1, 7 und Dan. 7, 13. μετά bezeichnet oft die begleitenden Umstände. Daß es sich nur auf eine äußere Erscheinung beziehen kann, ist selbstverständlich. — V. 63. τοὺς χιτῶνας = die Unterkleider. Vornehme Juden und Reisende trugen zuweilen zwei Unterkleider, wovon das obere, welches immer länger als das untere war, מְעִיל genannt wurde. Das gewöhnliche Unterkleid hieß כְּתֹנֶת = χιτών (Winer R. W. 1, 661 f.)[2]. Das Zerreißen der Kleider pflegte man an allen Kleidern mit Ausnahme der Oberkleider vorzunehmen. Der Riß war aber nur von der Breite einer Hand, vorn an der Brust (Winer 2, 630). — V. 64.* φαίνεται ist zu erklären wie δοκεῖ Matth. 26, 65 (Plat. rep. 3 p. 383 A. Prot. p. 324 D). Der Hohepriester fragt nicht, wie ihnen die Worte Jesu vorkommen (Klost., W. Grimm), sondern was sie hinsichtlich der Strafe für eine Ansicht haben. κατακρίνειν c. Acc. c. Inf. Herod. 6, 85; 9, 93. Auf die Gotteslästerung war nur dann die Todesstrafe gesetzt, wenn der wahre Name Gottes, nicht bloß ein göttliches Attribut, z. B. Himmel, ausgesprochen worden war. Wenn der zuletzt allein verhörte würdigste Zeuge alles getreu wiederholte, was er gehört hatte, so erhoben sich die Richter und zerrissen ihre Kleider (Mischna Sanh. 7, 5. Wünsche S. 408).

V. 65.** Ἤρξαντο bezeichnet den Anfang dessen, was nach dem Schuldig! geschehen ist. τινές im Gegensatz zu πάντες V. 64 sind Synedristen. προφήτευσον ist nach περικαλ. τὸ πρόσωπον als Spott zu erklären, den sie sich mit dem Verurtheilten erlaubten. Matthäus erwähnt das Verhüllen nicht, gibt

[1] Victor übersieht den Artikel vor Χριστός, wenn er sagt: καὶ ἐπειδὴ Χριστοὶ ἐκαλοῦντο οἵ τε ἱερεῖς καὶ προφῆται καὶ βασιλεῖς, προστίθησι κατὰ ἐξαίρετον „ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογητοῦ", ἵνα εἴπῃ τοῦ θεοῦ.

[2] Matth. S. 530 habe ich χιτῶνας nebenbei im weiteren Sinne für Oberkleid und Unterkleid erklärt. Schegg bleibt auch hier bei dieser Deutung: „sein Ober- und Unterkleid, d. i. den langen Kaftan und das Hemd." Das מְעִיל oder מְעִיל des Hohenpriesters ist nicht gemeint. Wo die Alten (Pseudo-Hier.) dieß annehmen, werden sie von allegorischen Motiven geleitet.

* Lies αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Ἔβαλλον ist für das schwerer verständliche ἔλαβον (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.) in die Rec. aufgenommen worden.

über als Inhalt des προφ. an: τίς ἐστιν ὁ παίσας σε; was sehr dunkel ist, da man es doch nicht auf die Nennung des Namens (Weiß) beziehen kann. Lucas verbindet Beides miteinander. Darnach ist auch Marcus zu interpretiren, denn es kann sich weder um eine Nöthigung zur Weissagung als Beweis der vorgeblichen Messianität (Fritzsche, Meyer), noch um eine boshafte Anspielung auf die V. 62 ausgesprochene Drohung, daß er dem ungesehenen Thäter prophetisch seine Strafe ankündige (Kloſt., Weiß), handeln. Beides ist zu weit hergeholt. Nach der ursprünglichen Bedeutung heißt προφητεύειν ein προφήτης sein, d. h. ein solcher, der vor andern ausspricht, was diese gar nicht oder nicht recht wissen (Schegg 2, 300. Tholuck, die Propheten und ihre Weissagung. 1861 S. 22), also = kundmachen, angeben. Das Object dazu ergab sich aus dem Vorhergehenden von selbst. Zu diesem Verlangen konnten sie aber bloß kommen, weil sich Jesus als Prophet ausgegeben hatte (Beda). Zu ῥάπισμα s. Matth. S. 531. Man kann es allgemein mit Schläge übersetzen. ἔλαβον sie nahmen ihn in Empfang, denn sie hatten für die Bewachung zu sorgen. Aber sie begleiteten die Empfangsnahme alsbald mit Schlägen (λαμβάνειν ἀδικήματι Dem.)[1].

V. 66. Κάτω ἐν τῇ αὐλῇ unten im Hofe, während die Verhandlungen im höher gelegenen Gebäude vorgenommen wurden. ἐν τῇ αὐλῇ ist die nähere Erklärung zu κάτω. — V. 67. θερμαινόμενον wie er sich wärmte sc. an dem V. 54 genannten Feuer. ἐμβλέψασα αὐτῷ = sie schaute ihn scharf an (10, 21. 27), um sich zu überzeugen, ob es wirklich der sei, den sie vermuthete, dessen Züge ihr bekannt waren, weil sie ihn öfters in der Begleitung des Herrn gesehen hatte. — V. 68.* οὔτε-οὔτε steht als negirtes καί-καί sowohl bei ganzen Sätzen als einzelnen Satztheilen (Buttm. 314). Dadurch wird nicht eine Trennung beider Begriffe herbeigeführt, sondern der beiden zu Grunde liegende Hauptgedanke stärker hervorgehoben: weder weiß ich noch verstehe ich soll im Munde des Petrus anzeigen, daß er gar nicht begreifen könne[2], wie sie zu einer solchen Behauptung komme. προαύλιον = Thorhalle, Vorhalle (Matth. S. 532), der Gang, welcher bei der Wohnung des Pförtners auf den Ausgang führt, wofür Matth. genauer πυλών gewählt hat. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν ist allerdings auffallend, da es unerklärlich scheint, daß Petrus sich dabei nicht an die Voraussage Jesu erinnert haben sollte. Andererseits ist aber die Erklärung des V. 30 durch den ersten Hahnenschrei um Mitternacht, der längst vorbei

---

[1] Die Lateiner sagen verberibus accipere, das Bleek, Kloſt., Weiß auch hier als Analogon verwenden. Ein Sarkasmus (Schegg) liegt nicht immer in dem lateinischen Ausdruck. Bei Cicero Tusc. 2, 14: pueri verberibus accipiantur ist er allerdings nicht zu verkennen, aber in accipere verberibus in necem (Georg. s. v. b, ββ) liegt doch ein bitterer Ernst. Weil sich im Griechischen keine Spur davon finde, bleibt Fritzsche bei der Lesart ἔβαλον „quae et ipsa mira videtur".

* Statt οὐκ οἶδα οὐδὲ ἐπίστ. lies οὔτε οἶδα οὔτε ἐπ. (ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg.). τί σὺ λέγεις ist für das ungewöhnlichere σὺ τί λέγ. (ℵ B C L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) eingesetzt. καὶ ἀλέκτωρ ἐφώνησεν fehlt ℵ B L, Lachm., Weiß [ ], Schegg; es könnte aus V. 72 ergänzt sein, doch fehlt es in den Parallelen.

[2] Vulg.: neque scio neque novi, wozu vgl. Plaut. mil. glor. 2, 5, 42: neque vos qui homines sitis novi neque scio. Cic. pro Sex. Rosc. Am. 43, 125: non enim novi neque scio (Fritzsche).

war, und dem, welcher den Morgen verkündigte (Weiß), wenig natürlich. Es ist nicht unmöglich, daß Petrus in dieser Situation den ersten Hahnenschrei nicht recht beachtete und sich erst später in seiner Reue daran erinnerte[1]. — V. 69.* Wie die verschiedenen Lesarten zeigen, hat das πάλιν den Erklärern Schwierigkeiten gemacht. Vor Allem ist zu fragen, ob ἡ παιδίσκη mit der V. 66 genannten μία τῶν παιδισκῶν identisch ist, wie die meisten neueren Exegeten (auch Theophyl.) annehmen. Der Artikel weist jedenfalls auf eine bestimmte Sklavin (Klost., Schegg) hin, die allen bekannt war. Diese kann aber nur die an der Pforte sitzende sein, da sich Petrus unterdessen gegen den Ausgang zurückgezogen hat. Allerdings setzt μία τῶν π. bloß voraus, daß der Hoheprieſter noch mehr Mägde hatte, und nicht, daß nachher noch von einer anderen erzählt werden soll (Weiß), aber daraus folgt nur, daß ἡ παιδ. dieselbe sein kann, aber nicht, daß es dieselbe war. Da nun Matthäus eine andere nennt, so wollte Marcus diese andere als eine allen bekannte andeuten. Weil Johannes die θυρωρός bei der ersten Verleugnung erwähnt und diese ihren Platz nicht verlassen durfte, so combinirt Schegg diese Verleugnung mit der zweiten und dritten bei Matthäus und Marcus und der dritten bei Lucas. Dieß hat auch in sofern eine innere Wahrscheinlichkeit, als Petrus sich nach der Verleugnung mehr zurückzog, um den Blicken des Gesindes nicht so stark ausgesetzt zu sein. Nach der Stellung des Johannes zu den synoptischen Evangelien, welche auch in der Leidensgeschichte durch genauere Angaben und Motivirungen erkennbar gemacht ist, liegt es aber trotz der Autorität des Petrus für das zweite Evangelium doch näher, daß Johannes auch in der Reihenfolge genauer berichtet. Marcus hatte im Matthäusevangelium schon eine bestimmte Aufeinanderfolge vor sich. Demgemäß sind beide Gruppen umzukehren. πάλιν (s. krit. Anm.) gehört zu λέγειν und bezeichnet also nicht dieselbe Magd als die Sprechende, sondern deutet an, daß nun auch die bekannte Magd ihrerseits zu sprechen anfing, wie die schon genannte. Denn auch πάλιν vor οἱ παρ. V. 70 muß so erklärt werden, wenn es auch nicht πάλιν ἔλεγον, sondern πάλιν οἱ παρ. heißt. — V. 70.** καὶ γάρ κτλ. denn auch ein Galiläer bist du, d. h. auch daraus kann man neben Anderem abnehmen, daß du einer von denselben bist (Lange, Meyer, Reischl, Weiß). Das Andere ist zwar nicht angegeben, aber aus dem Zusammenhange leicht zu ergänzen. Manche der Umstehenden erinnerten sich, ihn schon gesehen zu haben und wurden nun durch den Umstand, daß er ein Galiläer war, in ihrem Verdacht bestärkt. „Du bist auch ein Galiläer" (Schegg) oder „bist du doch auch ein Galiläer" (Weizs.) ist zu allgemein, denn nicht jeder Galiläer konnte als solcher verdächtig sein. — V. 71. ἀναθεματίζειν ist der biblischen Gräcität allein eigen, als Uebersetzung des hebr. הֶחֱרִים (Jos. 6, 21. 1 Macc. 5, 5) = dem Untergange geloben; mit

---

[1] Euthym.: ἐσημειώσατο δὲ τοῦτο, δηλῶν ὅτι οὔτε ἡ πρώτη φωνὴ τοῦ ἀλέκτορος ἀνέμνησεν αὐτόν. Vgl. Luc. 22, 61.

* Πάλιν nach ἤρξατο ℵ C L Δ Tisch., B M Sah. Cop. Aeth. lassen es aus; D It. Vulg. Arm. lesen πάλιν δὲ ἰδοῦσα αὐτὸν ἡ π. Statt παρεστηκόσιν (A D Lachm.) lies παρεστῶσιν (ℵ B C L Δ Tisch., Trg.).

** Der Zusatz καὶ ἡ λαλιά σου ὁμοιάζει (A Δ) ist Glosse aus Matth.

ἑαυτόν (Apg. 23, 12. 21) = sich verschwören, absolut nur hier = verwünschen, d. h. durch schwere Fluchworte versichern (befluchen Schegg; sich verfluchen Weizs.). — V. 72.* Das schwer verständliche ἐπιβαλών hat eine ganze Reihe von Deutungen gefunden. Die älteste und früher allgemein angenommene ist die der Vulgata: coepit flere (It. Vulg. Go. Copt. Syr.) wie auch D ἤρξατο κλαίειν liest. Von Neueren stimmen zu: Euthym., Luth., Calv., Kuinöl u. a. Damit verwandt ist: prorupit in fletum (Erasm., Bengel; Theophyl. in zweiter Linie: ἀρξάμενος μετὰ σφοδρότητος; auch das von Jansen vertheidigte adiciens des Joh. Eutennius in der Uebersetzung des Euthymius und προστιθέναι des Grotius gehören hierher). 2) Theophylakt erklärt: ἐπικαλυψάμενος τὴν κεφαλήν und ihm folgen: Calov., Wolf, Fischer, Rosenm., Paulus, Fritzsche, Linder u. a. 3) Die jetzt fast allgemein acceptirte Deutung ist von Ewald: einfallend mit den Thränen tiefer Reue in den Laut des ihn weckenden Hahns[1]. Dieß wurde nur dahin modificirt, daß man, um das dadurch geforderte laute Weinen zu vermeiden, ein inneres Einfallen annahm, wie schon Casaub. (κατανοήσας), Wetst., Glöckl, Buttm. (127), Meyer, Reischl, Bisp., Weiß, W. Grimm, Keil. Schegg bleibt bei der durch Matth. 26, 75 angezeigten, auch von Beza, Steph., Vater u. a. gegebenen Erklärung, indem er ἐπιβάλλειν wie 4, 37 intransitiv nimmt: hinstürzend weinte er (nicht schlechthin: hinausstürzend). ἐξελθὼν ἔξω des Matthäus entspreche unserem ἐπιβαλών und ἔκλαυσε πικρῶς unserem ἔκλαιεν. Diese Erklärung wäre sachlich annehmbarer, wenn nur die philologischen Schwierigkeiten nicht so stark wären. Denn ἐπιβάλλειν müßte in diesem Falle das Ziel bei sich haben oder heißt: darauf losstürzen, so daß ἐξελθὼν ἔξω doch keine Erklärung ist und man wieder auf Erasmus zurückkommt, der aber ἐπέβαλε κλαίειν voraussetzt[2]. Im Activ steht es intransitiv ohne Object nur vom Einfallen in die Rede: ἐπιβαλὼν ἔφη (Polyb., Diod.) oder mit Auslassung von τὸν νοῦν, τὴν διάνοιαν von der Hinrichtung der Aufmerksamkeit auf einen Gegenstand oder eine Thatsache. Damit ist aber die dritte Erklärung gegeben, nach welcher ἐπιβαλὼν dem καὶ ἀνεμνήσθη parallel steht: er dachte darüber nach und weinte. Diese Erklärung mag eine Abschwächung des Gedankens sein (Schegg), aber man kann mit Euthymius dagegen bemerken, daß sich Petrus in einer Gemüthsstimmung befand, welche ihm erst allmählich die richtige Erkenntniß gestattete, dann aber in das Gegentheil umschlug[3].

---

* Τοῦ ῥήματος οὗ ist aus Matth., lies τὸ ῥῆμα ὡς (ℵ A B C L Δ Lachm., Tisch., Trg.). Mit Unrecht sieht Scholten (S. 103) in der Genitivconstruction des Matth. eine Verbesserung, denn die Verba des Erinnerns und Vergessens haben den Accusativ, meist der Sache, insofern das Object als Inhalt der Vorstellung zu denken ist (Krüg. 47, 11, 2). τρίς με ἀπαρ. nach ℵ B C* L Δ It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.

[1] S. 436 Anm. 2: das ἐπιβαλών steht vom Einfallen mit dem eigenen Worte oder Laute in ein von außen gekommenes Wort oder einen Laut derart, wie Polyb. 23, 1, 8. Clem. Hom. 17, 14. Matth. und Lucas lassen es aus, um dafür den Satz mit πικρῶς abzurunden.

[2] Auch Weizs. scheint dieser Ansicht zu sein: und es ergriff ihn, daß er weinte. Klost.: auf etwas treffen, an etwas gerathen. Der zweite Hahnenschrei habe ihn so unerwartet getroffen, daß er erst im weiteren Leugnen innegehalten und der erschütternden Wirkung nachgegeben habe.

[3] Καὶ ὁ Λουκᾶς δὲ λέγει πάλιν ὅτι μετὰ τὸ φωνῆσαι τὸν ἀλέκτορα στραφεὶς ὁ κύριος,

§ 52.

Jesus vor dem römischen Gericht.

15, 1—15 (Matth. 27, 1. 2. 11—26. Luc. 23, 1—3; 18—25).

Die Darstellung des Marcus geht mit wenigen, schon früher genannten Ausnahmen der des Matthäus parallel, ist aber einfacher. Marcus betont weder die Schuld des Volkes noch die Unschuldserklärung des Pilatus mit gleicher Entschiedenheit wie Matthäus. Vielmehr zeigt er nur, daß die Synedristen dem Pilatus das Todesurtheil abgerungen haben. Die Rücksicht auf das anders nicht zu befriedigende Volk bestimmte den Pilatus, Jesus zu opfern (V. 15). Er hat damit der Staatsraison die Gerechtigkeit untergeordnet, aber doch nicht in so schreiender Weise das Gerechtigkeitsgefühl verletzt wie bei Matthäus, wo er die Unschuld Jesu ganz öffentlich durch Wort und That ausspricht.

V. 1.* Πρωΐ geht auf den ganzen Satz und nicht bloß auf das Hauptverbum. Denn letzteres gibt nur das Resultat der im Participialsatze berichteten Berathung. Worauf diese gerichtet war, gibt Matthäus näher an (S. 533 f.). Die Synedristen mußten sich an den Procurator wenden, weil ihnen das ius gladii genommen war. Sie verschweigen ihre eigene Verurtheilung, weil eine solche von Pilatus sie dem Volke gegenüber schützen konnte und die römische Strafe der Kreuzigung der ganzen Bewegung den Halt entziehen sollte. Deßhalb mußten sie die Anklage auf ein Staatsverbrechen stellen. Auf die Formulirung derselben ist wahrscheinlich συμβούλ. ἑτοιμ. zu beziehen: sie veranstalteten eine Berathung. Marcus konnte bei seinen Lesern nicht die Bekanntschaft mit der jüdischen Justiz voraussetzen. Er fügt noch bei: ὅλον τὸ συνέδριον (vgl. V. 53. 55), um anzuzeigen, daß sämmtliche Synedristen zugegen waren[1]. Andere, als die vorher aufgezählten Klassen, etwa die Luc. 22, 52 genannten Tempelhauptleute (Schegg), sind deßhalb nicht darunter zu subsumiren. — V. 2.** Da die Juden vor Pilatus eine Anklage auf Gotteslästerung nicht stellen konnten, so versuchten sie es, seinen Anspruch auf die Messianität als staatsgefährlich darzustellen. Denn βασιλεύς zeigt, daß sie die politische Seite hervorkehrten. Jesus antwortete kurz, um nicht die Verleumdung durch Stillschweigen zuzugestehen oder durch Leugnung den Schein von Furcht zu erwecken (Victor). — V. 3. κατηγορεῖ τινός τι ist die regelmäßige Construction (Krüg. 47, 24, 1. Winer 30, 9,

---

ἐνέβλεψε τῷ Πέτρῳ, διὰ τοῦ βλέμματος ὑπομιμνήσκων αὐτόν. Τοσοῦτον γὰρ αὐτοῦ κατεκράτησεν ὁ φόβος, ὡς ἀποτεθνηκέναι μικροῦ, καὶ τοῦ ἀλέκτορος φωνήσαντος οὐ μόνον ἀκοῇ, ἀλλὰ καὶ δίς, μηδ' οὕτως εἰς αἴσθησιν ἐλθεῖν, ἀλλὰ δεηθῆναι καὶ τοῦ βλέμματος τοῦ σωτῆρος.

* Πρωΐ (ℵ B C D L Lachm., Tisch., Trg.) für ἐπὶ τὸ πρωΐ (A Δ), ἑτοιμήσαντες (ℵ C L Tisch.) für ποιήσαντες (A B Δ Verss. Lachm., Trg.). Der Artikel vor Πιλάτῳ (ℵ A B D Tisch. Πειλάτῳ) fehlt ℵ B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.

[1] Maim. Sanh. 3 bei Lightf. S. 639: synedrium septuaginta unius seniorum non necesse est, ut sedeant omnes . . . cum vero necesse est, ut congregentur omnes, congregentur omnes.

** Statt εἶπεν αὐτῷ (A Δ Lachm.) lies αὐτῷ λέγει (ℵ B C D Tisch., Trg.).

191), findet sich aber im N. T. nicht, das vielmehr den Genitiv der Person und des Objects hat (Apg. 19, 40; 25, 11. Luc. 23, 14). πολλά könnte zwar auch adverbialiter = sehr heftig genommen werden, ist aber wahrscheinlich Objectsaccusativ (Vulg. in multis, Schegg, Weizs., Reischl, Weiß) vgl. V. 4 πόσα. — V. 4* f. οὐκέτι nemlich dem Pilatus, dem er auf die erste Frage geantwortet hatte.

V. 6.** Weil Pilatus Jesus nicht zur Selbstvertheidigung bringen konnte und doch von seiner Unschuld überzeugt war, so machte er einen Versuch, die Juden selbst zum Verlangen nach der Freilassung zu veranlassen. In der Erzählung weichen aber die Evangelisten, welche sämmtlich den Vorfall berichten, in einer Weise von einander ab, daß Schegg dadurch allein die Annahme einer schriftlichen Abhängigkeit der Synoptiker für beseitigt erachtet. Nach Matth. und Joh. hat Pilatus die Initiative ergriffen, um durch die Alternative zwischen Jesus und Barabbas die Verurtheilung des erstern zu verhindern, nach Marcus und Lucas das Volk. Jenes entspricht dem Bestreben des Pilatus und der ganzen Situation viel besser, dieses paßt aber besser in das Marcus- und Lucasevangelium. Für die Judenchristen in Palästina wird die formelle schwere Verschuldung des Synedriums und des Volkes nachgewiesen, für die Heidenchristen genügt es zu zeigen, daß Jesus in Folge jüdischen Hasses und der Nachgiebigkeit des Landpflegers zum Kreuzestode verurtheilt wurde. Marcus konnte für römische Leser nicht Pilatus selbst den Antrag stellen lassen, das Volk solle sich einen des Aufruhrs gegen die römische Herrschaft und des Mordes schuldigen Verbrecher losbitten, und charakterisirt das jüdische Volk auch in seiner politischen Beziehung genauer, indem er ihm die Initiative zuschreibt. Den friedfertigen Jesus liefert es unter der Anklage des Hochverraths an Pilatus aus, den wirklichen Hochverräther und Mörder fordert es frei. Marcus will wie sonst nicht streng historisch referiren, sondern die Scene anschaulich schildern, wie aus ἀναβάς V. 8 hervorgeht. Dieß alles ist aber mit der Abhängigkeit von Matthäus wohl vereinbar. Das Imperfect ἀπέλυεν steht in der Bedeutung pflegen (Buttm. 174. Winer 40, 3, 252. Krüg. 53, 2, 2). Diese Bedeutung wird noch durch das distributive κατά besonders hervorgehoben. ὅσπερ = qui potissimum, der gerade, welcher, nur hier im N. T. — V. 7.*** ὁ λεγόμενος bezeichnet nicht Barabbas als Cognomen (Ew.), sondern als den gewöhnlichen Namen: Barabbas mit Namen (Krüg 50, 12, 2). οἵτινες dient zur Bezeichnung einer besonderen Klasse, welche im Vorhergehenden angezeigt ist (Klost., W. Grimm, Kühn. 781, 5). Die laxere Anwendung ist auch von dem sonst citirten Buttm. (100, 18) an unserer Stelle nicht befürwortet. ἐν τῇ στάσει weist auf den

---

* Ἐπηρώτα ist zwar gegen die Rec. ἐπηρώτησε schlecht bezeugt (B U), letztere ist aber eine gewöhnliche Emendation. καταμαρτυροῦσιν (A Δ) ist aus Matth., lies κατηγοροῦσιν (ℵ B C D Lachm., Tisch., Trg.).

** Ἠτοῦντο (ℵ° B³ C Lachm., Trg.) ist Correctur des παρῃτοῦντο (ℵ* A B* Tisch.).

*** In der ed. VIII. hat Tisch. das früher aufgenommene συστασιωτῶν (A Δ) wieder fallen gelassen, weil das Wort bei Fl. Jos. (Antt. 14, 2, 1), Herod. u. a. vorkommt. ℵ B C D haben στασιαστῶν, das die Attiker verwerfen, Jos. l. c. 1, 3 hat. Es ist also doch wahrscheinlich, daß συστ. später eingekommen ist.

mit στασιαστῶν angezeigten Aufstand zurück, den weder Marcus als bekannt voraussetzt, noch wir kennen. An kleineren Aufständen fehlte es den Juden selten. Zum Fehlen des Augments in πεποιήκεισαν vgl. 14, 44. — V. 8.* ἀναβάς = hinaufsteigend sc. zum Palaste des Pilatus. καθὼς ἐποίει αὐτοῖς = wie er ihnen zu thun pflegte, d. h. um das zu bitten, was er ihnen zu gewähren pflegte. Eine grammatische Ergänzung (Euthym.: ἦγουν αἰτεῖσθαι γενέσθαι, Fritzsche, de W., W. Grimm: οὕτω ποιεῖν αὐτοῖς) ist nicht nothwendig. — V. 9. τῶν Ἰουδαίων verräth wie 7, 3 einen späteren Standpunkt des Evangelisten, denn es ist nicht wahrscheinlich, daß Pilatus sich so ausgedrückt habe, obwohl V. 2 der gleiche Ausdruck steht. Den Hohenpriestern hätte derselbe nur als Ironie (Meyer, Klost.) erscheinen können, die Pilatus vermeiden mußte, wenn er die Erfüllung seines Wunsches erreichen wollte. Als Ehrenbezeugung konnte er den Titel nicht auffassen, da die Juden Jesus deßhalb verklagt hatten. Wahrscheinlicher sind die Worte bei Matth.: Ἰησοῦν τὸν λεγόμενον Χριστόν. — V. 10. ἐγίνωσκεν er erkannte muß auf das unmittelbar Vorhergehende bezogen werden. Pilatus erkannte aus der gerade in diesem Augenblicke vorgebrachten Bitte des Volkes, den Barabbas frei zu lassen, daß der Freilassung Jesu auf diese Weise vorgebeugt werden wollte. Dieß konnte aber das Volk nur auf Anstiften seiner Leiter thun, welche Jesus aus Neid auf seinen Anhang unter dem Volke überliefert hatten. — V. 11. ἀνασείω = aufschütteln, aufwiegeln (Luc. 23, 5. Diod. 13, 91. Dion. Hal. Antt. 8, 81). Die Antwort des Pilatus zeigt, daß der Versuch gelungen ist. μᾶλλον = vielmehr. ἵνα dient zur Zweckbestimmung (Buttm. 204). Der Zweck der Aufwieglung war, den Pilatus durch das ungestüme Drängen der Menge zur Freilassung des Barabbas zu nöthigen. αὐτοῖς geht auf das Volk, nicht auf die ἀρχιερεῖς. — V. 12** f. πάλιν ἔκραξαν setzt ein vorhergehendes Schreien voraus, das V. 11 angedeutet ist. Aus σταύρωσον αὐτόν kreuzige ihn, erhellt, daß sie die Strafe der Uebelthäter und Sklaven für Jesus verlangten. In den Provinzen war dieß überhaupt eine gewöhnliche Strafe gegen die Provinzialen, welche das Bürgerrecht nicht besaßen. — V. 14. Zu περισσῶς heftiger, lauter vgl. 10, 26. Matth. 27, 23. Apg. 26, 11. Die Rec. liest περισσοτέρως nach späteren Mjsk., das durch V. 13 erklärt wird[1]. γάρ in der Frage steht bei den Griechen mit Bezug auf eine vorhergehende Aeußerung elliptisch (Krüg. 69, 14, 8), weßhalb man auch hier und Matth. 27, 23 gewöhnlich eine Ellipse annimmt, etwa: was hat er denn gethan, daß er gekreuzigt werden soll? Vermeidet man die Ellipse durch Beziehung der Frage zu V. 12 (Weiß), so geht die Verbindung mit

---

* Ἀναβοήσας (ℵ^{cb} A C) ist Emendation für das unverstandene ἀναβάς (ℵ B D Lachm., Tisch., Trg.) nach V. 13. 14 und ἀεί ist zur Verstärkung des ἀναβοήσ. hereingekommen (A C D Lachm., Trg.).

** Πάλιν vor ἀποκριθείς ℵ B C Lachm., Tisch., Trg.; statt εἶπεν lies Ἔλεγεν ℵ B C Tisch., Trg. θέλετε vor ποιήσω (A D It. Vulg. Syr. Lachm., Tisch.; Trg. [ ]) könnte in ℵ B C Δ nach Matth. ausgelassen sein, vgl. aber V. 9. ὃν fehlt B, ὃν λέγετε A D It. Vulg. Lachm., Trg.; letzteres ist nach V. 9 auffallend, daher ὃν mit ℵ C Δ Tisch.; daß sie ihn selbst mit „diesem Ehrentitel" geschmückt haben (Weiß), ist nicht wahrscheinlich. Der Artikel vor βασιλέα ist durch ℵ A B C Δ Lachm., Tisch., Trg. gesichert.

[1] Euthym.: περισσῶς, ἀντὶ τοῦ περισσοτέρως· οὕτω γὰρ ἔγραψε Μάρκος.

V. 13 verloren. — V. 15.* τὸ ἱκανὸν ποιεῖν ist Latinismus = satisfacere (Pol. 32, 7, 13. App. Pun. p. 68 ed. Toll.; Diog. Laert. 4, 50), wenn auch die Bedeutung „genügend" in ἱκανός liegt (Schegg). Zu φραγελλοῦν s. Matth. S. 542. Euthymius beschreibt das Instrument zur Geißelung mit den Worten: τὸ δὲ φραγέλλιον μάστιξ ἦν ἐκ σχοίνων ἢ λώρων πεπλεγμένη, μεθ' ἧς ἔτυπτον τὰ νῶτα τῶν καταδίκων. Die Geißelung wurde sonst auf dem Wege zur Richtstätte vorgenommen (Dion. Hal. Antt. 7, 69. Steph. thes. 9, 250. Vgl. Marquardt, Alterth. 5, 1, 193). Pilatus hatte an Jesus dieselbe auf dem Richtplatze vor der Verurtheilung vornehmen lassen, weil er durch das Schmerzensbild des ecce homo die Hartnäckigkeit der Juden noch zu brechen hoffte.

§ 53.

Der Kreuzweg und die Kreuzigung.

15, 16—32 (Matth. 27, 27—44. Luc. 23, 26; 33—43).

Die Verspottung durch römische Kriegsknechte reiht sich der Behandlung Jesu durch Pilatus gerade so an wie 14, 65 die Verhöhnung durch die Synedristen und ihre Diener an die schmähliche Gerichtsscene vor dem Synedrium. Diese Verspottung bildete das Vorspiel zum Kreuzweg und zur Kreuzigung.

V. 16. Marcus läßt ἡγεμόνος (Matth. 27, 27) wohl absichtlich aus und weicht in der Schilderung der Verhöhnung auch dadurch von Matthäus ab, daß er daß Rohr in der Hand des Verspotteten, welches die Königsfigur vollendete, nicht erwähnt. Nach Ewald gehört dieß so nothwendig zur ganzen Erzählung, daß es im jetzigen Marcus nur ausgefallen sein könne[1]. Sonst urtheilen die Vertreter der Marcushypothese über unsere Stelle umgekehrt. ἔσω c. Gen. wie bei Homer (Od. 7, 135; 8, 290. Il. 6, 284. 22, 425) in das Innere eines Ortes führen. Dieses kann hier nicht der innere Hof im Gegensatz zum προαύλιον (Ew., Weiß) sein, sondern der Palast im Gegensatz zu dem Platze vor demselben, auf welchem die Geißelung vorgenommen worden war (de W., Bl., Schegg), denn sonst könnte die αὐλή nicht πραιτώριον genannt werden. Die Erklärung desselben im Sinne der castra praetoriana (Phil. 1, 13) wäre bei dem für Römer schreibenden Marcus sehr auffallend, da es sich um ein Prätorium in Jerusalem, nicht in Rom handelt. Im untern Theile des Prätoriums befanden sich die Kasernen der zum Dienste des Prätors bestimmten Soldaten. Auch die Gefangenen wurden im Prätorium verwahrt. Daher rufen die Soldaten hier die ganze Cohorte, d. h. die anwesende Leibwache zusammen (Winer, R.W.

---

* Tisch. liest nur nach ℵ C ποιῆσαι τὸ ἱκανὸν τῷ ὄχ. statt τῷ ὄχ. τὸ ἱκ. π. (A B Δ Verss.). B hat ποιεῖν, D läßt alles aus. καὶ παρέδωκεν ist gegen παρέδωκεν δέ (B) beizubehalten.

[1] Für Matth. war das Rohr nothwendig, weil er die Verspottung des „Königs" der Juden vollständig darstellen wollte. Indem er das Rohr zur Geißelung verwenden läßt, verbindet er die rohe Behandlung mit der Ironie.

2, 329 f.). ὅ ἐστιν πρ. iſt eine gewöhnliche Attraction (Buttm. 241, 3. Winer 24, 3, 157). — V. 17.* ἐνδιδύσκω für ἐνδύω kommt bei den Griechen nicht vor, aber bei den LXX und Joſephus. πορφύρα (LXX f. אַרְגָּמָן) = Purpurſchnecke, Purpurgewand, wie es die Feldherrn zu tragen pflegten. Ein weſentlicher Unterſchied zu κοκκίνη χλαμύς = ſcharlachrother Mantel Matth. 27, 29 iſt nicht vorhanden. Vgl. Hor. Sat. 2, 6, 102. 106, wo rubro cocco tincta und purpurea vestis wechſeln. Die nicht contrahirte Form πλέξασι iſt im Attiſchen gewöhnlich (Buttm. 38. Winer 14, 1, 75. Krüg. 36, 4, 1). ἀκάνθινον στέφανον iſt Object zu περιτιθέασιν und πλέξαντες, wie die Griechen bei Participien gern verbinden (Krüg. 60, 5, 2). Matthäus hat beide Begriffe getrennt. ἀκάνθινος aus Dornen, dornig (Jeſ. 34, 13. Herod. 2, 96). — V. 18. Mit ἤρξαντο bezeichnet Marcus einen neuen Act, der auf die verhöhnende Ankleidung folgte. — V. 19. τιθέναι τὰ γόνατα = die Kniee beugen wird von den Bittenden geſagt (Luc. 22, 41. Apg. 7, 60 u. a.), hier von den Anbetenden wie προσπίπτειν τοῖς γόνασί τινος (Luc. 5, 8). — V. 20.** Zum Indicativ des Fut. nach ἵνα vgl. Winer 41, 271. Buttm. 202. — V. 21. Marcus berichtet allein die Namen der Söhne des Simon, woraus zu ſchließen iſt, daß dieſelben ſeinen Leſern bekannte Chriſten waren[1]. Marcus und Lucas haben ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ, das man gewöhnlich als ein Kommen von der Feldarbeit erklärt und als Spur für die Beſtimmung des Kreuzigungstages betrachtet. ἀπ' ἀγροῦ = vom Lande, im Gegenſatze zur Stadt (Schegg, Winer 19, 115; Reiſchl), wohin er zum Frühgottesdienſt wollte, wäre eine überflüſſige Bemerkung, da ein den aus der Stadt Kommenden Begegnender nothwendigerweiſe vom Lande kommen mußte. Daher bleibt die Erklärung vom Acker immer noch am wahrſcheinlichſten (vgl. 13, 16). Dazu paßt auch am beſten, daß die Soldaten ihn nöthigten, Jeſu das Kreuz zu tragen. Zu ἀγγαρεύειν ſ. Matth. 5, 41 S. 200. — V. 22.*** φέρειν = führen (Apg. 14, 13. Joh. 21, 18). Das Neutrum ὅ ſteht öfter bei der Erklärung eines in anderem Genus ſtehenden Fremdworts, indem das zu erklärende Wort als geſchlechtsloſer Begriff gefaßt wird (3, 17; 12, 42. Matth. 27, 33. Buttm. 112). ὁ Γολγαθᾶς τόπος iſt conſtruirt wie ὁ Ἰορδάνης ποταμός 1, 5. Zur Geſtalt des Kreuzes citirt Schegg noch die allegoriſchen Deutungen (Aug. de doctr. chr. 2, 41. Pſeudo-Hieronym. ad l.), welchen die Vierzahl zu Grunde liegt[2].

---

* Für ἐνδύουσιν lies ἐνδιδύσκουσιν (ℵ B C D Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

** Statt τὰ ἱμάτια τὰ ἴδια (A Trg.) lieſt ℵ Tiſch. τὰ ἴδια ἱμάτια αὐτοῦ, B C Δ Lachm. ἱμάτια αὐτοῦ. τὰ ἴδια iſt des Nachdrucks wegen hereingekommen und hat dann αὐτοῦ verdrängt, daher iſt die Lachmann'ſche Lesart vorzuziehen. Statt σταυρώσωσι (ℵ B) iſt σταυρώσουσι (A C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.) zu leſen.

[1] Victor: πρὸς ἐντελεστέραν γὰρ μάθησιν προστίθησι καὶ τίνων πατέρα. τυχὸν ἀμφιβητούντων τινῶν περὶ τοῦ βαστάσαντος· ἢ ὡς ἔτι περιόντος καὶ ἐξηγήσασθαι δυναμένου τὰ γενόμενα περὶ τοῦ σταυροῦ Ἰησοῦ· τάχα δὲ τοῦτο προσέθηκε βεβαιῶν τὰ εἰρημένα τοῖς εὐαγγελισταῖς, οὐκ ἀνατρέπων.

*** Vor Γολγαθᾶν (ℵ B L Δ Tiſch.) iſt der Artikel τόν zu ergänzen (ℵ B C[3] L Δ Tiſch.; Trg. [ ]).

[2] Aug.: crucem Domini, cuius latitudo dicitur in transverso ligno, quo extenduntur manus, longitudo a terra usque ad ipsam latitudinem, quo a manibus et infra totum corpus affigitur, altitudo a latitudine sursum usque ad summum, cui

V. 23.* Ἐδίδουν = sie reichten dar ist Imperfect de conatu (5, 8. Buttm. 178. Krüg. 53, 2, 2; 1, 6. 7). σμυρνίζω von σμύρνα (μύρον 14, —5) der Myrrhe ähnlich sein (Diosc. 1, 79), mit Myrrhe mischen, nur hier n N. T., Vulg.: vinum myrrhatum. Zur Sache vgl. Matth. S. 545 f. Da er mit Myrrhe versetzte Wein wegen der wohlriechenden Würze für angenehmer alt, so hält man vielfach die Angabe des Matthäus für genauer (W. Grimm), och ist nicht anzunehmen, daß Marcus den mit dem vinum murrinum bekannten ömern ein angenehmes Getränke bezeichnen wollte. Die griechischen Exegeten ertheilen beides auf zwei verschiedene Vorgänge (Victor πρὸ τοῦ σταυροῦ und ' τῷ σταυρῷ), andere, (Severius, Beda s. Matth. S. 546) vereinigen beide. Der Aorist ἔλαβεν zeigt an, daß Jesus den Trank ein für allemal zurück= ies. Er wollte mit vollem Bewußtsein in den Tod gehen und sterben. — . 24.** βάλλοντες κλῆρον ἐπ' αὐτά = indem sie das Loos über sie warfen Ps. 22, 19). τίς τι ἄρῃ wer etwas bekommen soll. Es ist eine Ver= hmelzung zweier Fragesätze, welche dasselbe Subject haben (Winer 66, 5, . 583. Buttm. 100). — V. 25. Zu ὥρα ἡ τρίτη s. Matth. S. 548 f. ch füge noch bei, daß auch Eusebius und Severius Joh. 19, 14 einen chreibfehler vermuthen[1]. καὶ ἐσταύρωσαν ist nach hebr. Weise coordinirt für:

---

dhaeret caput, profundum vero quod terrae infixum absconditur. Ihm folgt Beda. agegen nennt allerdings auch Pseudo=Hier. das Kreuz eine forma quadrata mundi, merkt aber dazu: T littera, signum salutis et crucis describitur. Außer der bei atthäus genannten Literatur ist noch zu vergleichen: P. J. Münz, Archäologische Be= erkungen über das Kreuz. Frankfurt. 1867. Zestermann, Die bildliche Darstellung des reuzes und der Kreuzigung Jesu Christi, historisch entwickelt. Leipzig. 1867. Vgl. die ecension von Hefele, Theol. Quart. 1868. S. 158 ff. Er stimmt den Hauptresultaten es Münz bei: 1) Das Kreuz war eine crux immissa. 2) Es war nicht hoch. . . .) Bei den ältesten Crucifixen erscheint Christus mit vier Nägeln angenagelt. 8) Wahr= heinlich wurde Christus nackt gekreuzigt, mit einem Schamtuche. 9) Das Kreuz hatte nen Sitzpflock. 12) Erst seit dem 13. Jahrhundert wird Christus am Kreuze mit der ornenkrone abgebildet. 13) Den ältesten Nachrichten zufolge wurde die rechte Seite des errn mit der Lanze durchbohrt.

* Πιεῖν ist nach ℵ B C* L Δ Tisch. zu streichen, statt ὃ δέ (A C L Δ Lachm.) lies as schwierigere ὃς δέ (ℵ B Tisch., Trg.).

** Καὶ σταυρώσαντες (ℵ A C D Δ Lachm.) ist aus Matth., καὶ σταυροῦσιν αὐτὸν καὶ B L Tisch., Trg.).

[1] Vgl. R. Simon hist. des comm. p. 454. Beda glaubt, einen solchen Fehler ätte sich Marcus nicht zu Schulden kommen lassen zu einer Zeit, wo man die Stunde er Kreuzigung allgemein kannte. „Sed quia sciebat a militibus Dominum crucifixum on a Judaeis, occulte ostendere voluit eos magis crucifixisse qui clamaverunt, ut rucifigeretur, quam illos qui ministerium principi suo secundum suum officium raebuerunt. Aehnlich Euthym. und Spätere. Leucius schreibt in den Fragmenten aus en Acta Joannis (Zahn S. 222): καὶ ὅτε τὸ „ἄρον" (Joh. 19, 15) ἐβοᾶτο, ἀπεκρε= άσθη ὥρας ἕκτης ἡμερινῆς, καὶ σκότος ἐφ' ὅλης τῆς γῆς ἐγεγόνει. Daraus schließt Zahn, daß dieser Kleinasiat bei Joh. 19, 14 an keine andere als die gewöhnliche Stunden= ihlung von Sonnenauf= bis Untergang" dachte, aber, wie mir scheint, mit Unrecht. enn sicher wollte er allerdings durch ἡμερινή die sechste Stunde als helle Tagesstunde, lso nicht Morgens oder Abends 6 Uhr, bezeichnen, allein da er die Finsterniß aus den ynoptikern hat, so ist auch die Zeitangabe aus ihnen, und wenn er die Zeit der Kreuzi= ung und der Finsterniß so eng mit einander verbinden konnte, so hatte er den Wider= uch mit Marc. 15, 25 auch ohne Joh. 19, 14 nicht zu fürchten. Bei einem so un= ritisch compilirenden, alles confundirenden dichterischen Verfasser ist alles möglich.

als sie ihn kreuzigten (gekreuzigt hatten), doch kommt diese Anordnung auch bei Klassikern vor (Thuk. 1, 50: ἦν ὀψέ καὶ ἐπεπαιώνιστο αὐτοῖς ὡς ἐς ἐπίπλουν. Xen. An. 2, 1, 7; 7, 4, 12). — V. 26. Nach Matth. 27, 37 war die Aufschrift über dem Haupte des Gekreuzigten angebracht. Sie war mit schwarzen Lettern auf weißem Grunde geschrieben und enthielt den Grund der Verurtheilung, d. h. das Verbrechen [1].

V. 28 kommt erst in den späteren Majusk. vor und ist Glosse aus Luc. 22, 37. Jes. 53, 12, wenn auch das Fehlen in den Parallelen immer einen Grund für die Echtheit bildet. — V. 29. οὐᾶ = vah, Hah ist eine Interjection der Verwunderung oder des Staunens. Sie kommt im N. T. nur hier vor und ist ironisch gemeint [2]. — V. 30* f. πρὸς ἀλλήλους = untereinander sc. ἐμπαίζοντες. μετὰ τῶν γρ. gehört zu οἱ ἀρχ. Die Nachstellung des μετὰ τῶν γρ. ist etwas schwerfällig. — V. 32.** Zu Χριστός s. 14, 61; zu ὁ βασ. τῶν Ἰ. 15, 2. Bei der Genauigkeit, welche Marcus sonst anstrebt, ist es etwas auffallend, daß er mit Matthäus beide Schächer Jesus schmähen läßt. Es ist möglich, daß er den Vorgang Luc. 23, 39 ff. nicht kannte (Meyer, Weiß). Ein Widerspruch liegt aber nicht vor, da es bei Matthäus und Marcus nicht omnes oder ambo, sondern latrones oder qui cum eo crucifixi erant heißt (Beda).

§ 54.

Tod und Begräbniß.

15, 33—47 (Matth. 27, 45—61. Luc. 23, 44—55).

V. 33 f.*** Marcus berichtet von den sieben Worten am Kreuze nur dieses einzige. Es ist ein Wort, welches den schrecklichen Zustand des Herrn am deutlichsten offenbart. Der von Gott gesandte Messias, der Sohn Gottes, ist nicht nur nach seiner menschlichen Natur unter der Todesqual beinahe gebrochen und von allen Menschen verlassen, nein, er wollte auch das Schwerste, was es für ihn geben konnte, die Gottverlassenheit auf sich nehmen, um alle Schuld zu sühnen. Er wollte in die Hände des lebendigen Gottes fallen (Hebr. 10, 31), weil er für uns zum Fluche werden sollte (Gal. 3, 13). So hängt er an allen Gliedern gemartert, von Durst gequält, von den Feinden verspottet, von den Freunden verlassen, am Kreuze mit ausgespannten Armen zwischen Himmel und Erde, als wäre seine Allmacht machtlos, als

---

[1] Dio C. 54, 3: γράμματα τὴν αἰτίαν τῆς θανατώσεως αὐτοῦ δηλοῦντα. Suet. Cal. 32: Romae publico epulo servum ... carnifici tradidit, ut manibus abscisis ... praecedente titulo, qui causam poenae indicaret, per coetus epulantium circumduceretur. Domit. 10.

[2] Euthym.: ἔστι δὲ τὸ οὐὰ χλευαστικὸν ἐπίρρημα καὶ ἐμπαικτικόν. Ἔλεγον δὲ τὰ τοιαῦτα κωμῳδοῦντες αὐτὸν ὡς ψεύστην. Delitzsch S. 409 = הֹוַי mit Bezug auf Ps. 35 und 40.

* Statt καὶ καταβα lies καταβάς (א B D L Δ Lachm., Tisch., Trg.).

** Ἰσραήλ ohne Artikel nach א B D L Δ Lachm., Tisch., Trg. vgl. Win. 18, 5, 106 f.

*** Δέ ist wieder emendirt für καί (א B C D L Δ Lachm., Tisch., Trg.). — V. 34. Statt τῇ ὥρᾳ τῇ ἐνάτῃ lies τῇ ἐνάτῃ ὥρᾳ (א B L Lachm., Tisch., Trg.), für μὲ ἐγκατέλιπες (Matth.) ist ἐγκ. με zu lesen (א B L Lachm., Tisch., Trg.).

wäre sein Vertrauen auf Gott vergeblich gewesen. Ja Gott hat ihn für uns zur Sünde gemacht, damit wir in ihm Gerechtigkeit Gottes gemacht werden, (2 Kor. 5, 21). Er wollte am Kreuze von Gott verlassen werden, auf daß wir von Gott wieder in Gnaden aufgenommen werden. ἐλωΐ ist die syrische Aussprache des hebr. אֵלִי = אֱלָהִי bei Matthäus. Da Jesus aramäisch sprach, so ist ἐλωΐ wohl ursprünglich, obwohl ἡλΐ das Mißverständniß leichter erklärt. Für den Uebersetzer des Matthäus lag nach Ps. 22, 2 die andere Form näher. — V. 35.* Die contrahirte Form παρεστώτων (ℵ D Tisch.) ist wie anderwärts (14, 69. 70; nicht 14, 47; 15, 39) vorzuziehen. — V. 36.** Der Mann ging zuerst dahin, wo der Schwamm und das Gefäß mit Weinessig (posca, der Soldatentrunk) war und füllte den Schwamm. Das Imperfect ἐπότιζεν schildert, was der Mann auf den Schmerzensruf Jesu hin that. Da aber nicht dieser an sich zu der Handlung veranlassen konnte, so ist anzunehmen, daß Jesus nach demselben das „mich dürstet" (Joh. 19, 28) ausgesprochen hatte. Zwischen λέγων κτλ. und Matth. 27, 49 besteht eine Differenz, welche nach der genaueren Darstellung des Matthäus zu lösen ist (Bl., Meyer, Ew., Schegg). Holtzm., Scholten, Weiß geben Marcus den Vorzug, da er keineswegs wie die andern behaupten, das Wohlmeinende entfernt habe, denn mit δέ werde ein Gegensatz zu dem Spotte der übrigen eingeführt. Aber ἄφετε ἴδωμεν kann doch kaum anders als höhnisch aufgefaßt werden. Denn daß er auf den rohen Scherz nur einging, um der Behinderung seines Thuns durch andere vorzubeugen (Weiß), ist unwahrscheinlich, weil der Scherz gerade die Probe einer übernatürlichen Hilfe sehen will. Darnach haben die Umstehenden zu dem δραμών gesagt: laß es gehen, wir wollen sehen u. s. w.; er aber erwiderte ἄφετε ἴδωμεν = lasset es zu, wir wollen sehen. Dort ist ἄφες abwehrend, hier ἄφετε permissiv. Letzteres ist gewöhnlich (Matth. 7, 4. Luc. 6, 42). Da aber ἀφιέναι = lassen (Marc. 5, 19; 11, 6; 14, 6. Luc. 13, 8) und der Imperativ = laß es vorkommt (Matth. 3, 15), so darf er auch vor dem Conjunctiv adhortatorius so gedeutet werden. Zum pleonastischen ἄφες vor demselben vgl. Buttm. 182. Winer 41, 4, 268. Die Motivirung mit ἴδωμεν kann nur so gefaßt werden, daß der Mann durch die Darreichung des Trankes eine Verlängerung des Lebens bewirken will, damit Elias ihn noch am Leben antreffe[1]. Weil er daran selbst nicht glaubt, so kann er, selbst wenn er vom Standpunkte der anderen Spottenden aus den Scherz wiederholte (Weiß), keine ernstliche Absicht haben. Ob der δραμών ein Soldat war[2], ist nicht sicher auszumachen. Von einem

---

* Παρεστηκότων C L Lachm., Trg., ἑστηκότων B, ἐκεῖ ἑστ. A.

** Εἷς ist aus Matth., τις (ℵ B L Δ Tisch., Trg.), καί vor γεμίσας ist nicht aus Matth., der λαβών einschiebt, und deßhalb beizubehalten (ℵ A C D Δ Tisch.; Trg. [ ]), wenn auch die asyndetische Nebeneinanderstellung dem Darstellungscharakter entspricht.

[1] Damit fällt das Bedenken Jansens gegen die seit Augustin übliche Verbindung der Berichte des Matth. und Marcus weg. Jans. geht von der falschen Voraussetzung aus, daß der Darreichende die Absicht gehabt habe, mit dem Tranke das Eintreten des Todes zu beschleunigen, und sieht sich deßhalb gezwungen, im Marcustexte eine Corruption anzunehmen, welche nach Matth. zu corrigiren sei.

[2] Victor: ἐνόμιζον Ἠλίαν εἶναι τὸν καλούμενον· στρατιωτῶν ὡς οἶμαι ἄγνοια τοῦτό γε. Euth., Beda nach Hier. Doch setzt er auch einen andern Fall.

ſolchen iſt es nicht wahrſcheinlich, daß er die Beziehung des ἐλωΐ auf den Elias verſtanden und gemacht hätte. Eine Tränkung aus dem bereitſtehenden Gefäße konnte auch ein anderer, etwa ein Diener des Synedriums vornehmen. — V. 37. ἀφιέναι φωνήν, γλῶσσαν = einen Laut, eine Stimme von ſich geben, hören laſſen, vocem emittere, iſt bei den Griechen ſelten. Ebenſo auch das ἐκπνεῖν = ausathmen, abſolut (ſeit Eur.) und mit βίον und ψυχήν (ſeit Aeſchyl.). Auch wir ſagen: den letzten Athemzug thun; exspirare. — V. 38. Die Zerreißung des Vorhangs iſt ein Strafact, welcher die Vernichtung der Theokratie ſymboliſirt und die wirkliche Zerſtörung des Tempels prophezeit. Aber neben dem Strafacte geht ein Act der Verſöhnung einher. Jeſus iſt nicht gekommen, das Geſetz aufzuheben, ſondern dasſelbe zu erfüllen. Der neue Bund wurde auf den Grund des alten Bundes, wenn auch neben der alten Synagoge aufgeführt. Die Scheidewand iſt jetzt zerriſſen, der Zugang zu Gott allen geöffnet (vgl. Hebr. 7, 25; 8, 1 ff.; 9, 11 ff. u. a.)[1]. — V. 39.* ἐξ ἐναντίας sc. χώρας (Sir. 37, 9. 1 Macc. 4, 34. Weish. 4, 20. Her. 8, 6) = gegenüber, ſo daß er alles beobachten konnte. οὕτως iſt durch κράξας richtig erklärt. Die Väter beziehen allgemein das laute Schreien Jeſu als Beweis für die freiwillige Hingabe in den Tod. Weil ſonſt die Gekreuzigten in einem Zuſtande der äußerſten Erſchöpfung den Geiſt aufgaben, ſo ſchloß der Hauptmann aus dieſer ungewöhnlichen Kraftanſtrengung[2], daß hier mehr als ein Menſch, daß ein Heros, ein Sohn Gottes geſtorben ſei. Letzteren Ausdruck hatte er aus dem Munde der Juden gehört (Matth. 27, 40). Matth. führt als Grund an τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γινόμενα, Luc. τὸ γινόμενον. Die ſpecielle Motivirung des Marcus iſt ſchöner pſychologiſch. Die andere Erklärung von dem frühen Eintreten des Todes kann damit verbunden werden (Chryſ.), weil auch dieſes κατ' ἐξουσίαν erfolgt iſt. Wäre aber οὕτως ſo zu interpretiren, ſo müßte man doch eher ἤδη erwarten[3].

V. 40.** Ἦσαν gehört zu θεωροῦσαι (5, 11). Indem Marcus wie Matthäus ſich begnügt, diejenigen Frauen zu nennen, welche Jeſus aus Galiläa gefolgt und ihm beſonders nützlich waren, deutet er mit ἐν αἷς ἦν καί die Anweſenheit anderer an, die er im folgenden Verſe ſummariſch nennt. Die Mutter Jeſu erwähnen die Synoptiker nicht, weil ſie nicht in der regelmäßigen Begleitung Jeſu war, während Johannes ſie aufführen mußte, weil ſie vom ſterbenden Heilande als Mutter ſeinem Schutz anvertraut worden

---

[1] Victor: ἐπολήσε δὲ τοῦτο, οὐκ ἐνυβρίζων εἰς τὸν ναόν, ἀλλ' ἀναξίους αὐτοὺς ἀποφήνας τῆς ἐκεῖ διατριβῆς· ἀλλὰ καὶ προφητεία τῆς μελλούσης ἐρημώσεως ἦν καὶ ὡς ἔδει συντελεῖσθαι τὴν τοῦ νόμου σκιάν. παραδειχθῆναι δὲ τὰ ἅγια τῶν ἁγίων διὰ πίστεως τῆς εἰς Χριστὸν δεδικαιωμένης, ἵνα λοιπὸν εἴργοντος οὐδενὸς εἰς τὴν ἐσωτέραν τρέχωμεν σκηνήν, οἱ κατ' ἴχνος ἰόντες Χριστοῦ.

* Κράξας nach οὕτως (A C Δ Lachm., Trg. []) iſt Erklärung zu οὕτως nach Matth. 27, 50. Statt υἱὸς ἦν θεοῦ lieſt Meyer υἱὸς θεοῦ ἦν (ℵ B L Δ).

[2] Chryſ. (68, 1): φησὶν ὁ Μάρκος, ὅτι ὁ κεντυρίων διὰ τοῦτο μάλιστα ἐπίστευσεν, ὅτι μετ' ἐξουσίας ἀπέθανεν. Theophyl.: οὕτως δεσποτικῶς.

[3] Die Deutung Baurs von der gewaltſamen Trennung des höheren Geiſtes, durch welchen Jeſus der Gottesſohn geweſen, nach der Analogie der ſchreiend ausfahrenden Dämonen (1, 26; 5, 7; 9, 26) genügt es, regiſtrirt zu haben.

** Ἦν nach ἐν αἷς fehlt ℵ B L Tiſch., und der Artikel vor Ἰακώβου ℵ B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg. Statt Ἰωσῆ iſt Ἰωσῆτος zu leſen (ℵ^{c} B D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

war. Die Griechen haben sich deßhalb viele Mühe gegeben, dieselbe auch bei den Synoptikern zu entdecken, allein die Deutung der Μαρία Ἰακ. von der Mutter Jesu, weil letztere Söhne Josephs gewesen seien (Chrys., Vict., Theoph.), wird von Hieron. mit Recht zurückgewiesen (c. Helv. c. 6). Die Maria des Jacobus ist wahrscheinlich mit der Joh. 19, 25 genannten Schwester der Mutter des Herrn, Μαριὰμ ἡ τοῦ Κλωπᾶ identisch [1]. Marcus nennt hier den Jacobus μικρός, das man von seinem (jüngeren) Alter, nicht von seiner Statur, im Unterschied zu einem älteren Jacobus (maior) zu erklären hat (Hier. adv. Helv. 6, 7 Paris 1609 p. 445). Der Positiv steht für den Comparativ, wie sonst auch für den Superlativ (Apg. 8, 10. Hebr. 8, 11). Σαλώμη hat auch Strabo 16 p. 765 von der Schwester des Herodes. Die Hebräer gebrauchen nur שְׁלִמִית (Ex. 24, 11. 1 Chron. 3, 19). — V. 41. Der Artikel mit dem Particip hinter ἄλλας charakterisirt das Particip als adjectivischen Beisatz, der einen Relativsatz vertritt (Buttm. 254). Die Griechen setzen in der Regel den Artikel nur nach οἱ ἄλλοι, τἄλλα κτλ. (Krüg. 50, 9, 2).

V. 42. Ἤδη gehört zu ὀψίας γενομένης, nicht zu ἐλθών = εἰσῆλθεν (Klost.) als es schon spät Abends geworden war, d. h. zwischen 3—6 Uhr. Spät war es mit Bezug auf das noch vorzunehmende Begräbniß, welches drängte [2]. ἐπεὶ ἦν παρ. = da es Rüsttag war. So hieß der Tag vor dem Sabbate oder einem Festtage, denn da Joh. 19, 14 παρασκευὴ τοῦ πάσχα und der Talmud ערב הפסח (Sanh. f. 43 a) schreibt, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß παρασκευή zunächst allgemein von dem Rüsttage gilt und erst näher erklärt werden mußte, wenn auch später im christlichen Sprachgebrauche παρ. = Freitag war [3]. Dagegen kann nicht „die authentische Realerklärung" (Schegg) an unserer Stelle: ὅ ἐστι προσάββατον geltend gemacht werden, denn erstens ist es nicht ganz zutreffend, daß die Juden ihre Festtage so wenig Sabbate nannten, als wir den Himmelfahrtstag Sonntag und zweitens fällt hier wirklich παρασκευή mit dem Freitag zusammen, so daß die Erklärung dem speciellen Falle angepaßt sein kann. Lev. 23, 39 steht שַׁבָּתוֹן von dem Paschafeste, 16, 31; 23, 32 von der Feier des Versöhnungstages. Das Sabbatsjahr hieß שַׁבַּת שָׁנִים (25, 4. 8) oder שַׁבָּת allein (25, 2. 4; 26, 34. 43). Vgl. Welte, K.-L. 4, 45. Winer R.W. 2, 349. Haneb., Alterth. 2, 1869 S. 647. Deßhalb hat man nicht Unrecht, wenn man auch hier wieder eine Spur der johanneischen Bestimmung des Todestages als des Vortages vor dem Pascha erkennt. προσάββατον s. Jud. 8, 6. — V. 43. ἐλθών wird wegen des folgenden εἰσῆλθεν am besten von dem Kommen zu dem

---

[1] Hieron. ad Hed. 4: quatuor autem fuisse Marias in evangeliis legimus, unam matrem Domini salvatoris, alteram materteram eius, quae appellata est Mariae Cleophe, tertiam Mariam, matrem Jacobi et Jose, quartam Mariam Magdalenam. Licet alii matrem Jacobi et Jose materteram eius fuisse contendant. Neuere Exegeten (Mey., Ew., Weiß u. a.) nehmen bei Johannes vier Frauen an und beziehen die Maria des Klopas auf Salome.

[2] Eigentlich mußte der Gekreuzigte gleich nach der Hinrichtung vom Pfahl losgemacht und herabgenommen werden; es konnte nur seiner Ehre wegen unterbleiben, um Sarg und Gewänder für ihn zu besorgen (Mischna, Sanh. 6, 5. Wünsche S. 408).

[3] Beda: quo nomine Judaei qui inter Graecos morabantur, sextam Sabbati appellabant, eo quod in illo quae requiei Sabbati necessaria essent, praeparare solerent.

Hause des Pilatus erklärt. εὐσχήμων heißt ursprünglich von schöner, guter Gestalt, dann anständig in Haltung und Rede, bei Späteren durch Ehre, Ansehen und Vermögen ausgezeichnet. Das Vornehme liegt zwar schon in βουλευτής (Meyer, Weiß), aber auch wir pflegen bei Hochgestellten solche epitheta ornantia beizufügen. Uebersetzt man: vornehm, so ist Stand und Benehmen (wohlanständig) zugleich ausgedrückt. Unter βουλευτής Rathsherr kann man nur ein Mitglied des Synedriums verstehen, da alles Andere näher bestimmt sein müßte (Luc. 23, 51). καὶ αὐτός auch seinerseits, nicht im Unterschiede zu den Kreisen der Vornehmen, in welchen die Hoffnung Israels erloschen war (Meyer, Weiß), sondern, wenn man es nicht als einen pleonastischen Zusatz fassen will (Buttm. 94, Schegg), zur Vergleichung mit den Frauen und anderen Gläubigen. προσδέχεσθαι = erwarten (Luc. 2, 25. 38; 23, 51. Tit. 2, 13). βασιλεία τοῦ θεοῦ = das Messiasreich ist das von den Juden erwartete neue Reich der Erlösung und Herrlichkeit, kann aber hier nur von dem durch Jesus gestifteten neuen Reiche gedeutet werden, weil Joseph sonst nicht nach dem schimpflichen Tode Jesu solchen Muth für seine Sache an den Tag gelegt hätte. Er war ein heimlicher Schüler Jesu (Joh. 19, 38), der durch den grausamen Tod zu dieser muthigen öffentlichen Kundgebung bewogen wurde. ἦν προσδεχ. ist also mehr auf die Zeit vor dem Tode zu beziehen, wo er sich noch nicht offen an Jesus angeschlossen hatte. τολμάω = Muth haben, etwas kühn, muthig unternehmen. Den Muth bewies er weniger durch das Hineingehen zu Pilatus, wozu er als vornehmer Rathsherr leicht die Erlaubniß erhalten konnte, als durch den Zweck, den er damit verfolgte. Denn ein solches Bekenntniß vor dem Procurator war nichts Geringes, wenn auch dieser sich vorher für die Unschuld Jesu ausgesprochen hatte. Er zog sich den Haß der jüdischen Hierarchen und Parteien zu (Victor.). Auf die Bedenken des Pilatus, welche nachher genannt werden (Meyer, Kloſt., Weiß), kann τολμήσας nicht bezogen werden, weil Joseph wußte, daß Jesus schon todt war und deßhalb keine Schwierigkeiten voraussehen konnte. Pilatus willfahrte denn auch, sobald er sich über den Sachverhalt vergewissert hatte. — V. 44. Da Pilatus wohl aus Erfahrung wußte, daß die Gekreuzigten lange lebten [1], so ließ er zur Bestätigung den die Wache befehligenden Hauptmann kommen. Nach den Verbis der Gemüthsaffection wird gern εἰ statt ὅτι gesetzt, doch steht es nur, wo der Gegenstand dem Sprechenden bloß als Fall vorschwebt, zweifelhaft ist oder wenigstens als zweifelhaft dargestellt werden soll (Winer 60, 6, 504). Der Wechsel zwischen dem Perfect τέθνηκεν und dem Aorist ἀπέθανεν entspricht den beiden damit bezeichneten Zeitpunkten; τέθνηκεν bezieht sich auf die Gegenwart des Sprechenden; ἀπέθανεν auf den Moment des Todes (Winer 40, 4, 255). πάλαι = ehemals, sonst, bezeichnet nicht eine Länge der Zeit, sondern bloß die Vergangenheit, auch die allernächste, als Gegensatz zur Gegenwart, also hier = ἤδη schon (2 Kor. 12, 19. Vgl. Pass. und Krüg. 53, 1, 2; 62, 4, 2).

---

[1] Orig. in Matth. n. 140 (3, 828): miraculum enim erat quoniam post tres horas receptus est, qui forte biduum victurus erat in cruce secundum consuetudinem eorum qui suspenduntur quidem, non autem percutiuntur. Vgl. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu. S. 354.

— V. 45. Wegen πτῶμα (ℵ B D L Lachm., Tiſch., Trg.) ſ. 6, 29. Zwiſchen σῶμα V. 43 und πτῶμα beſteht kein weſentlicher Unterſchied, als ob Joſeph um den Leib Jeſu gebeten, Pilatus (von ſeinem Standpunkt aus) den Leichnam geſchenkt hätte (Weiß). δωρήσατο = er ſchenkte, hat das Verkaufen zum Gegenſatze. Das Verkaufen des Leichnams galt für ſchimpflich (Cic. in Verr. 5, 51), kam aber doch vor (l. c. 5, 45. Juſtin 9, 4, 6). Die römiſchen Geſetze geſtatteten auch die Beiſetzung der Hingerichteten; nur in Ausnahmsfällen und ziemlich ſpät wurde anders verfahren (Kraus, Roma Sott. S. 49 ff.). — V. 46.* ἀγοράσας iſt wieder ein Argument gegen die Annahme eines Feſttages. καθαιρεῖν iſt der term. techn. für die Herabnahme vom Kreuze (Luc. 23, 53. Apg. 13, 29. Pol. 1, 86, 6. Phil. in Flacc. 10. Joſ. 8, 29; 10, 27). Die Lateiner gebrauchen dafür detrahere und refigere. ἐνειλέω τινά τινι = einen in etwas verwickeln, einwickeln, nur hier im N. T. (1 Sam. 21, 9. Artem., Plut.)[1]. μνῆμα wie 5, 3. 5 die Grabhöhle, welche in einen Felſen eingehauen war (Matth. 27, 60: ἐν τῇ πέτρᾳ), Marcus ſagt nach anderer Vorſtellung ἐκ πέτρας. Den Artikel läßt er weg, weil er bloß den Charakter des Grabes: aus einem Felſen hervorheben wollte, während Matthäus mit dem Artikel auf das beſtimmte, bekannte Grab hinweiſt. Uebrigens iſt der Gebrauch des Artikels vielfach von der individuellen Anſchauung und Gewohnheit des Schriftſtellers abhängig. — V. 47.** τέθειται kann nicht anzeigen, daß die Frauen beim Begräbniſſe nicht zugegen waren (Meyer, Weiß), denn es wäre unbegreiflich, daß die Frauen, welche beim Kreuze anweſend waren, ſich bei der Beiſetzung zurückgezogen hätten. Schon καί vor ὅτε V. 41 weiſt darauf hin, daß ſie gekommen ſind, Jeſu den letzten Dienſt zu erweiſen (Kloſt.). Sie konnten nur ſchauen, wo er hingelegt worden iſt, wenn ſie Zeugen waren, bevor die Grabhöhle verſchloſſen wurde. ἐθεώρουν iſt wie V. 40 ἦσαν θεωροῦσαι von dem Zuſchauen, Betrachten zu verſtehen und das Perfect iſt nach dem vorangehenden Imperfect mit iſt zu überſetzen. Denn der Indicativ in ideell abhängigen Sätzen, auch nach einem hiſtoriſchen Tempus, nöthigt, den Satz als eine objective Erſcheinung und nicht als ſubjective Auffaſſung vorzuſtellen (Krüg. 54, 6, 2).

§ 55.

Auferſtehung und Himmelfahrt.

16, 1—20 (Matth. 28, 1—8; 19. 20. Luc. 24, 1—11; 13—15; 50—53).

V. 1. Διαγενομένου τοῦ σαββ., nachdem der Sabbat vorüber war. διαγίνεσθαι wird auch ſonſt vom Ablaufen, Verſtreichen einer Zwiſchenzeit gebraucht (Apg. 25, 13; 27, 9. Dem. 541, 7. 10. למוצאי שבת im Talmud). ἠγόρασαν ἀρώματα iſt nicht Plusquamperfect und demgemäß nur auf die Zeit nach Ablauf des Sabbats zu beziehen. Nach Sonnenuntergang wurde

* Ἐν μνημείῳ iſt nach dem folgenden τοῦ μνημείου und Matth. conformirt und ἐν μνήματι (ℵ B Tiſch.) deßhalb nicht aus Lucas aufgenommen.

[1] Εἴλω, εἰλλω, εἰλέω dränge, ſchließe ein (Gurt. S. 502).

** Ἰωσῆτος ℵ^{c} B L Δ Lachm., Tiſch., Trg. wie V. 40. τίθεται der Rec. iſt Correctur für τέθειται (ℵ^{c} A B C D L Δ Lachm., Tiſch., Trg.).

bei den Juden noch eine belebte Handelsschaft getrieben, weil am Sabbate nicht eingekauft werden durfte. Deßhalb ist unsere Stelle nicht zu vereinigen mit Luc. 23, 56, wonach die Frauen noch vor dem Einbruche des Sabbats Specereien eingekauft haben. Die beiden Evangelisten haben sich gar nicht um die chronologische Bestimmung dieser Thatsache bekümmert, sondern nur das Einkaufen erwähnt, um die Sorgen der Frauen für den Leichnam, welcher vor der Beisetzung nicht mehr einbalsamirt werden konnte, hervorzuheben. Zweimal (Beda, Jans., Reischl, Bisp.) kauften sie schwerlich ein, denn dafür liegt kein Grund und keine Andeutung der Evangelisten vor. Welchem Evangelisten man aber in der Zeitbestimmung folgen soll, kann nach der genauen Angabe des Lucas: καὶ τὸ μὲν σάββατον ἡσύχασαν κατὰ τὴν ἐντολήν kaum zweifelhaft sein. Die Frauen haben sich rasch entschlossen, sobald als möglich die unterlassene Einbalsamirung nachzuholen und haben zu diesem Zwecke gleich nach ihrer Rückkehr von dem Grabe die Vorbereitungen getroffen. Matthäus sagt zwar, daß die Frauen beim Grabe sitzen blieben, aber dieß dauerte doch nicht bis zum Anbruche des Sabbats (Schegg). Diesen wollten sie jedenfalls mit den andern in der Stadt feiern. Weil aber Matthäus überhaupt die Salbung nicht berichtet und auch die Frauen bloß zur Beschauung des Grabes hinausgehen läßt, vielleicht um den Verdacht, als haben sie sich über das Sabbatgebot hinweggesetzt, abzuschneiden, so schloß sich Marcus, der dem Matthäus in der Leidensgeschichte getreu folgt, auch hierin an ihn an und war deßhalb gezwungen, den Einkauf der Salben nachzutragen. ἄρωμα = Gewürz, wohlriechende Kräuter (Xen. An. 1, 5, 1. 2 Kön. 20, 13. Esth. 2, 12. Cant. 4, 10. 16), welche man mit Salben vermischte. Man hatte schon in die Leichentücher solche Kräuter gelegt (Joh. 19, 40). — V. 2.* μία τῶν σαββάτων ist der erste Wochentag, unser Sonntag (Matth. S. 555). Auch bei den Juden hatte שַׁבָּת die Bedeutung Woche (Exod. 33, 15). ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου = nachdem die Sonne aufgegangen war (Winer 45, 1, 322. Reischl, Meyer, Schegg, Weiß u. a.), nicht aufging. Aber schon die alten Exegeten (Beda, Euthym., Jans. u. a.) haben bemerkt, daß dieses mit λίαν πρωΐ nicht recht stimmen will, weßhalb sich Euthym. für ἀρχὴ τοῦ ὄρθρου den Anfang der Morgendämmerung entscheidet [1], und andere wenigstens das erste Ueberschreiten des Horizonts für genügend halten. Trotzdem bleibt aber immer noch eine kleine Differenz mit Joh. 20, 1, welcher πρωΐ durch σκοτίας ἔτι οὔσης erklärt. Diese ist nicht durch die Annahme verschiedener Frauen (Eus., Vict.) zu beseitigen, sondern getrost auf Rechnung der ungenau referirenden Schriftsteller zu setzen. Marcus hat ein Interesse daran, den Einwand, als ob der Vorgang auf einer Sinnestäuschung beruhen könnte, unmöglich zu machen. Bei Lucas tritt bereits das Bestreben hervor, das sehnsüchtige Verlangen der Frauen, den Liebesdienst zu erweisen, zu schildern, weßhalb er den Grund, warum sie einen Tag warten mußten, hinzufügt. Johannes will aber noch mehr die heiße Liebe der Maria Magdalena verherr-

---

* Statt τῆς μιᾶς ist τῇ μιᾷ (ℵ B L Δ Tisch.) zu lesen. B Lachm., Trg. haben den Artikel nicht.

[1] Διότι τότε κυρίως ἀνατέλλει ὁ ἥλιος, εἰ καὶ ἡμῖν οὔπω φαίνεται, διατρίβων ἐπὶ περὶ τὰ βαθύτατα καὶ ἀκρότατα μέρη τῆς ἀνατολῆς, καὶ κατὰ μικρὸν ἐπαναβαίνων.

lichen [1]. Die bei Janſen erwähnte, von Reiſchl und Bisping reproducirte Unterſcheidung zwiſchen dem Weggehen vom Haus und dem Ankommen am Grabe ſcheitert ſchon an dem beiderſeitig gebrauchten ἔρχεσθαι. — V. 3 f.* ἀποκυλίω = herab-, hinwegwälzen (Gen. 29, 3. 8. 10. Joſ. Antt. 4, 8, 37. Luc.). πρὸς ἑαυτάς = zu ſich, d. h. untereinander. Ein Selbſtgeſpräch (Ewald, theilweiſe Meyer, Weiß) würde zwar der Seelenſtimmung der Frauen entſprechen, hat aber doch das πρός gegen ſich. Euthym.: πρὸς ἀλλήλας, Vulg.: ad invicem. Die alten Felſengräber bei Jeruſalem haben eine gemauerte, überwölbte, offene Vorhalle, von der aus man in eine durch eine in Angeln bewegliche Thüre, verſchließbare Felſenkammer gelangt. Von dieſer gehen nach allen Richtungen Schiebgräber aus [2]. Daneben gab es aber auch Auflage- oder Bankgräber und Trog- oder Einlaggräber (Schuſter-Holzammer 2, 412 f. Winer l. c.) Beim Grabe Chriſti fehlte die Vorhalle, aber nicht die Vorkammer (Cyrill v. Jer. Cat. 14, 9). Dieſe war durch einen großen Stein verſchloſſen, der wahrſcheinlich in einer Rinne hin- und hergeſchoben werden konnte (Schegg, Pilg. 1, 373). Der Verſchluß war mehr gegen die wilden Thiere als gegen die Diebe gerichtet und konnte mit einiger Kraftanſtrengung beſeitigt werden. Die Frauen hätten ſich um männliche Beihülfe umſehen müſſen. Deßhalb würde man die Begründung aus V. 4: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα hier erwarten, woraus die Lesart: ἦν γὰρ μέγας σφόδρα· καὶ ἔρχονται· καὶ εὑρίσκουσιν ἀποκεκυλισμένον τὸν λίθον (D) entſtanden iſt. Die meiſten Exegeten nehmen dieſe Umſetzung nicht vor, beziehen aber den Satz doch als Begründung auf V. 3 (Janſ., Fritzſche, Bl., Reiſchl, Bisp., Schegg), während einzelne (Meyer, Weiß) in demſelben nur eine Begründung des unmittelbar Vorangehenden erkennen. Er gebe den Grund an, warum ſie den Stein von ferne und ſogar im Morgenlichte ſehen konnten [3]. Aber es iſt doch wahrſcheinlicher, daß Marcus, nachdem er die Beſorgniß der Frauen erzählt hat, zur Erhöhung des Contraſtes gleich die Beſeitigung der Beſorgniß berichtet, um dann erſt die reflexionsmäßige Bemerkung beizufügen. Marcus iſt auch ſonſt in dieſen Dingen nicht ängſtlich. σφόδρα iſt in hebraiſtiſcher Weiſe nachgeſtellt. — V. 5. Die Frauen gingen in das Grab hinein, weil ſie ſich das Offenſein bloß durch die Anweſenheit eines Jüngers erklären konnten. Darin ſahen ſie nun einen Jüngling (Lucas: zwei Männer), während Matthäus von einem Engel des Herrn berichtet, der auf dem weggewälzten Steine ſaß. Jene haben die Darſtellung nach der Erſcheinung (Gen. 19, 5 f. 2 Macc. 3, 26. Joſ. Antt. 5, 8, 2) eingerichtet, Matthäus nach dem wirklichen Vorgange, denn ſeinen Leſern war der Ausdruck Engel des Herrn bekannt. Die Differenzen hinſichtlich der Zahl und des Orts ſind

---

[1] Hier. ad Hed. qu. 4: nobis autem simplex videtur et aperta responsio, sanctas feminas, Christi absentiam non ferentes per totam noctem, non semel, nec bis, sed crebro ad sepulcrum Domini cucurrisse. Janſ.

* Statt des aus den Parallelen ſtammenden ἀποκεκύλισται (A C Lachm.) iſt ἀνακεκ. (ℵ B L Tiſch., Trg.) zu leſen. Das Wort kommt im N. T. nur hier vor, aber bei den ſpäteren Griechen.

[2] Robinſ. Pal. 2, 175 f.; Win., R.-W. 1, 443 ff.; Schick, Zeitſchr. des deutſchen Pal.-Ver. 1878 S. 14.

[3] Grot.: ἔλλειψις. Sensus enim est, quod commode ipsis evenit, quia magnum erat saxum.

daraus zu erklären, daß nur einer mit ihnen sprach und noch beim Herausgehen aus dem Grabe sichtbar blieb. ἐν δεξιοῖς zur Rechten, vom Eingange aus gerechnet, also gegen Osten, wo die Füße des Leichnams gewesen waren. — V. 7. Mit ἀλλά scheint Marcus die Unterbrechung der Rede anzuzeigen (Meyer, Schegg, Winer 53, 7, 411), aber es ist doch wahrscheinlicher ein Gegensatz zum Vorhergehenden beabsichtigt. Der Gegensatz zu dem nun unnöthigen Einbalsamiren (Klost.) ist zu weit hergeholt, näher liegt der zu ὅδε ὁ τόπος (Weiß), wobei auch die Abbrechung zu ihrem Rechte kommt. καὶ τῷ Πέτρῳ und (besonders) dem Petrus (1, 5. Apg. 1, 14). Winer (53, 3, 407) verwirft diese Betonung des καί und es ist nicht zu bestreiten, daß die Griechen καί ohne besonderen Nachdruck gebrauchten, um dem Ganzen einen Theil oder dem Theile das Ganze beizufügen (Krüg. 69, 32, 2), aber dieß geschieht nur, wenn die Hervorhebung des Theils beabsichtigt ist. Dieß muß auch an unserer Stelle gelten. Von jeher haben die Exegeten nach einem besonderen Grunde der namentlichen Anführung des Petrus gesucht. Sie haben entweder die Verleugnung, welche eine besondere Aufmunterung des Petrus erheischte, genannt (Vict., Greg., Beda, Pseudo-Hier., Euthym., Theophyl., Jansen, Mald., Fr. Luc., Langen, Klost. u. a.), was jetzt mit Recht allgemein verworfen wird, oder den Vorzug des Petrus im Apostelcollegium (Theophyl., Grot., Meyer, Schegg u. a.). Dieß legt sich im Marcusevangelium von selbst nahe. Die bloße Motivirung mit der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung (Weiß nach Luc. 24, 34. 1 Kor. 15, 5) reicht nicht aus, da auch Jacobus einer besondern Erscheinung gewürdigt wurde (1 Kor. 15, 7). Zu ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν s. 14, 28. ὅτι ist recitativ. Damit ist ein Sehen in Jerusalem nicht ausgeschlossen, sondern nur der Abschluß des Werkes in jene Gegend verlegt, in welcher Jesus sein neues Reich gegründet hat. Die Frauen richteten aber den Auftrag nicht aus und was sie nach Matth. 28, 8, Luc. 24, 9 nachher meldeten, fand keinen Glauben, so daß Jesus sie zuvor in Jerusalem von der Wirklichkeit der Auferstehung überzeugen mußte. Daß sich in unserem Evangelium kein Bericht über eine Erscheinung in Galiläa findet, spricht nicht gegen die Echtheit des Schlusses (Meyer, Weiß), denn ein Interpolator hätte es nicht versäumt, die Erfüllung der Voraussage zu berichten. Marcus hat vielmehr die Bemerkung über das Schweigen der Frauen eingefügt, um das Fehlen eines Berichtes über eine Erscheinung in Galiläa zu motiviren. Hätte er sein Evangelium mit ἐφοβοῦντο γάρ geschlossen, so wäre ja der Voraussage ebenso wenig genügt gewesen. Marcus behandelt den Ort als gleichgültig und will nur zeigen, daß die Jünger wie immer zurückhaltend und schwer empfänglich waren, bis sie durch den Herrn selbst unzweifelhaft von der Auferstehung überzeugt worden waren. — V. 8.* ἔχειν = sich bemächtigen, befallen (Job 21, 6. Jes. 13, 8) oft bei den Griechen von Gemüthszuständen. τρόμος = Schrecken, Zittern, nur hier in den Evangelien, aber in Verbindung mit φόβος 1 Kor. 2, 3. 2 Kor. 7, 15. Ephes. 6, 5. Phil. 2, 12 und in den LXX. ἔκστασις Schrecken ist Apg. 3, 10 mit θάμβος verbunden. οὐδενὶ οὐδὲν εἶπον bezieht sich auf den Auftrag, welchen sie vom Engel erhalten hatten. Dieß schließt daher nicht aus, daß sie später

* Lies εἶχεν γάρ statt εἶχεν δέ nach ℵ B D It. Vulg. Lachm., Tisch., Trg.

von dem am Grabe Geſchehenen berichteten. Aber wahrſcheinlich war es dann gar nicht mehr nothwendig, weil nach den Berichten der andern Evangeliſten bereits Erſcheinungen Chriſti ſtattgefunden hatten. Andere (Janſ., Grot., Kuinöl) ergänzen wegen Luc. 24, 9: unterwegs. Zur Ausgleichung mit Lucas und Johannes vgl. Grimm S. 588 Anm. 1.

V. 9.* Ἀναστάς δέ hat ein Analogon in καὶ ἀναστάς 14, 60 wenn auch in anderer Bedeutung. Das Subject kann aus dem Vorhergehenden (V. 6) leicht ergänzt werden. Marcus liebt es auch ſonſt, das Subject wegzulaſſen. πρωΐ πρώτῃ σαββάτου verbinden die alten Exegeten (Sever., Greg. Nyſſ., Hier. ad Hed. qu. 3, Euthym., Theophyl.; auch Bengel und Meyer) mit ἐφάνη, die anderen (Beda, Janſ., Beza u. ſ. w.) mit ἀναστάς. Dieß iſt vorzuziehen, weil ἐφάνη ſchon in πρῶτον ſeine Beſtimmung hat und im Folgenden die Reihenfolge der Erſcheinungen (V. 12. 14) hervorgehoben iſt. Ein Widerſpruch mit V. 2 (Weiß) entſteht dadurch nicht, denn dort iſt von der Auferſtehung nichts geſagt und durch λίαν πρωΐ nicht ausgeſchloſſen, daß Jeſus πρωΐ auferſtanden iſt, zumal wenn man ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου noch berückſichtigt. ἐφάνη = er erſchien. φαίνεσθαι kommt bei Marcus nur noch 14, 64 in anderer Bedeutung vor. ἐκβεβλήκει ohne Augment (14, 44; 15, 7). ἀπό oder παρά entſpricht dem ἐκ 7, 27. Die Bemerkung erklärt ſich aus Luc. 8, 2, die Sache iſt als bekannt vorausgeſetzt. Sie kann hier trotz 15, 40. 47; 16, 1 nicht auffallen, denn ſie dient nicht zur Kenntlichmachung, ſondern zur Charakteriſirung der Perſon. Gerade jener Frau, welche früher zu den Sünderinnen gehört hatte, erſchien Jeſus zuerſt, während man nach menſchlicher Anſicht hätte erwarten ſollen, daß er vor Allem ſeinen Jüngern erſcheinen werde. So wurden auch hier die Letzten die Erſten. Für die Jünger war aber die ſpätere Erſcheinung weniger eine Glaubensprüfung, als eine Rückſicht auf ihre Dispoſition. Die Frauen wurden zuerſt von der Liebe zum Grabe hinausgetrieben, ihre Liebe mußte alſo auch zuerſt belohnt werden. Der Evangeliſt konnte dieſes Verhalten benützen, um zu zeigen, daß die Jünger keineswegs leichtgläubig waren, ſondern nur allmählich und durch entſchiedene Beweiſe zum Glauben an die Auferſtehung bekehrt wurden. Die Erzählung dieſer Erſcheinung wurde von Johannes (20, 14—18) ausführlicher berichtet. — V. 10. ἐκείνη zur Aufnahme des Subjects iſt ſonſt bei Marcus nicht nachweisbar (vgl. 4, 11; 7, 15; 12, 4. 7. 14; 14, 21), kann aber hier des Nachdrucks wegen geſetzt ſein, da Magdalena vorher zu den Frauen gezählt wurde, welche über den Auftrag des Engels nichts meldeten. πορεύεσθαι kommt im Evangelium ſonſt nicht vor, im Schluſſe aber noch V. 12 und 15. Die Wiederholung derſelben Wörter iſt überhaupt dieſem Schluſſe eigenthümlich und hängt mit dem Inhalte zuſammen. μετ' αὐτοῦ ſteht 3, 14; 5, 18 von den Apoſteln. Da dieſe hier nicht gemeint ſein können, ſo hat die Anwendung nichts Ungehöriges. γίνεσθαι μετά τινος Apg. 7, 38; 20, 18. πενθεῖν καὶ κλαίειν = trauern und weinen (Luc. 6, 25. Jac. 4, 9. Apg. 18, 15. 19). — V. 11. Zu ὅτι ζῇ vgl. Luc. 24, 23. θεᾶσθαι nur hier und V. 14. Es heißt nicht bloß ſehen, ſondern ſchauen, beſchauen. Ebenſo ἀπιστεῖν nur hier und V. 16, aber überhaupt im N. T. ſelten (Luc. 24, 11. 41. Apg. 28, 24.

* Statt ἀφ' ἧς (A C³ Δ Tiſch.) leſen C* D L Lachm., Trg. παρ' ἧς.

2 Tim. 2, 13) und gerade dieser Umstand dürfte zur Vorsicht mahnen. Wenn Lucas ebenso ἀπιστεῖν nur zweimal in demselben Kapitel gebraucht, so ist der Beweis geliefert, daß derselbe Schriftsteller bei besonderen Gelegenheiten auch Wörter, welche sonst seinem Sprachschatze nicht angehören, gebrauchen kann.

V. 12. Μετὰ ταῦτα nur hier, oft bei Lucas und Johannes. μετά cum Accus. zur Zeitbestimmung 9, 2; 13, 24; 14, 1. Hier sind die V. 9—11 genannten Ereignisse gemeint. Zu δυσὶν ἐξ αὐτῶν vgl. Luc. 24, 13: δύο ἐξ αὐτῶν; zu πορευομένοις εἰς ἀγρόν vgl. πορευόμενοι εἰς κώμην. Die αὐτοί sind οἱ μετ' αὐτοῦ γενόμενοι V. 10. Bei Lucas geht V. 9: οἱ ἕνδεκα καὶ πάντες οἱ λοιποί und V. 10: οἱ ἀπόστολοι voraus. Die δύο sind aber nach V. 33 nicht aus dem Apostelkreis gewesen. So ist es auch hier wegen V. 14 anzunehmen, doch folgt daraus, daß in V. 10 die Apostel mit zu subsummiren sind. περιπατοῦσιν = während sie gingen (Luc. 24, 17). Die nähere Bestimmung gibt πορευομένοις εἰς ἀγρόν. ἐφανερώθη = er ward sichtbar, offenbarte sich (V. 14. Joh. 21, 1), in anderer Bedeutung 4, 22 und bei Johannes und Paulus häufig. Von einer gespensterartigen Erscheinung (de W.) kann keine Rede sein, denn ἐν ἑτέρᾳ μορφῇ = in einer anderen Gestalt ist nur auf das Aeußere zu beziehen mit Rücksicht auf die Gestalt Jesu vor dem Tode. Der Ausdruck erklärt sich aus Luc. 24, 16, wonach die Jünger Jesus nicht erkannten. — V. 13. κἀκεῖνοι und οὐδὲ ἐκείνοις bezieht sich auf V. 10 und 11. τοῖς λοιποῖς sc. αὐτῶν V. 12, welche wieder durch οἱ μετ' αὐτοῦ γ. V. 10 bestimmt sind. Luc. 24, 9 sind οἱ λοιποί die nicht zu den ἕνδεκα gehörigen Jünger. Das οὐδὲ ἐκείνοις ἐπίστευσαν paßt ganz gut für Marcus, der auch hier die langsame Fassungskraft und Glaubensempfänglichkeit betont, um den endlich zu Stande gekommenen Glauben als einen desto überzeugungsvolleren und festeren hinzustellen. Nach Luc. 24, 34 fanden sie eine andere Aufnahme, da unterdessen der Herr dem Petrus selbst erschienen war. Diesen Unterschied der Auffassung macht schon Euthymius gegen die Identificirung unserer Jünger mit den nach Emmaus pilgernden Jüngern geltend[1]. Neuere (Storr, de W. u. a.) erkennen hierin ein Argument gegen die Interpolation aus Lucas und, wenn man einen späteren Interpolator annehmen wollte, in der That mit Recht, denn daß er einen derartigen Auszug aus der Erzählung des Lucas gemacht hätte, ist unglaublich. Anders stellt sich aber die Sache, wenn wir den Schluß wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach für echt halten. Denn Marcus konnte seinem Zwecke gemäß bloß eine Seite hervorheben[2]. Lucas läßt ja den Glauben auch nicht durch den Bericht der zwei Jünger, sondern durch die dem Petrus zu Theil gewordene Erscheinung entstehen und reiht nur nachträglich ihren Bericht an[3].

---

[1] Δοκεῖ δὲ ὁ λόγος ἀπίθανος· οὗτοι μὲν γὰρ ἀπαγγείλαντες, ἠπιστήθησαν· ἐκεῖνοι δὲ μᾶλλον εὗρον τοὺς ἀποστόλους λέγοντας, ὅτι ἠγέρθη ὁ κύριος ὄντως καὶ ὤφθη Σίμωνι. δῆλον οὖν ὅτι ἕτεροι οὗτοι, καὶ ἕτεροι ἐκεῖνοι.

[2] Beda: quid intellegendum est, nisi aliquos fuisse ibi qui hoc nollent credere? Cui autem non eluceat praetermisisse Marcum quod Lucas narrando explicavit? Jans.

[3] Schegg erklärt sich beide Berichte wie eine augenblickliche Umstimmung zur bleibenden Grundstimmung. Die Nachricht des Petrus erfüllte den Apostelkreis mit großer Freude, aber bald trat wieder Verzagtheit und Ungewißheit ein. Der Auferstandene soll

V. 14. Ὕστερον ſeit Homer bei den Griechen für Zeit und Raum häufig: hinterdrein, hernach, darauf (Matth. 4, 2; 21, 29 u. a. Joh. 13, 36. Hebr. 12, 11). Die Vulg. überſetzt: novissime, wozu Beda bemerkt: novissimum quippe illud est, quod Dominum apostoli in terra viderunt, quando ascendit in coelum, quod factum est quadragesimo die post eius resurrectionem. Dieß folgt aber aus keinem der beiden Texte. Beide wollen nur das Verhältniß zum Vorhergehenden, nicht zum Nachfolgenden bezeichnen[1]. Deßhalb einfach = nachher, nicht = zuletzt. Für Marcus iſt dieß in ſeiner Aufzählung allerdings die letzte Erſcheinung, aber es iſt nicht angedeutet, daß er ſie überhaupt als die letzte bezeichnen wollte. ἀνακειμένοις αὐτοῖς τοῖς ἕνδεκα = den Elfen ſelbſt, während ſie zu Tiſche lagen, im Unterſchiede von Maria Magdalena und dem weiteren Jüngerkreis. ἀνακ. erinnert an Luc. 24, 36 ff. (Joh. 20, 19 f.), nur ſind bei Lucas auch die übrigen Jünger anweſend, während Matth. 28, 16 nur die ἕνδεκα μαθηταί genannt ſind. Auch wegen des Folgenden iſt die Identität mit Matthäus weit wahrſcheinlicher (Aug.). Marcus hat zwei Erſcheinungen für die Elfe zuſammengezogen, aber die Worte Jeſu von der bei Matthäus berichteten allein aufgenommen, weil er zum Schluſſe ſeines Evangeliums, in welchem er den Jüngern eine ſo große Aufmerkſamkeit gewidmet hatte, ein beſonderes Intereſſe hatte, die Aufträge zu berichten, welche Jeſus ſeinen Jüngern beim Abſchiede gab. ὀνειδίζειν τί τινος kommt ſonſt nirgends vor. Die Griechen conſtruiren τινί τι, τινί, τί, τινί τινος, aber αὐτῶν iſt auch von ἀπιστ. abhängig, ſo daß ὀνειδίζειν den Objectsaccuſativ hat, der ſich im N. T. neben dem Accuſativ der Perſon nur noch Matth. 27, 44 findet. ἀπιστία iſt aber deßhalb nicht perſonificirt (Schegg); wenn Jeſus das Meer und die Wellen ſchilt, ſo iſt es doch etwas Anderes, als wenn er „den Unglauben und die Herzenshärtigkeit" der Apoſtel tadelt. ἀπιστία und σκληρ. ſind im Vorhergehenden hinlänglich motivirt. Marcus bleibt ſich bis zum Ende in der Charakteriſirung der Jünger getreu. Bei Matthäus iſt eine Milderung nicht zu verkennen: προσεκύνησαν, οἱ δὲ ἐδίστασαν (28, 17). ὅτι = weil. — V. 15. κτίσις ſteht im A. und N. T. für das Geſchaffene und zwar ſowohl für das einzelne Geſchöpf, als für die Geſammtheit, die ganze Schöpfung. So auch Marc. 10, 6; 13, 19. Hier kann es aber wegen des κηρύξατε wie Kol. 1, 23 nur auf die vorzüglichſten Geſchöpfe auf Erden, die Menſchen, bezogen werden. Jedem Geſchöpfe oder aller Creatur, d. h. dem ganzen Menſchengeſchlechte. Matthäus hat πάντα τὰ ἔθνη, weil er den Uebergang des Evangeliums zu den Heiden mit der Verwerfung der Juden hervorheben will[2]. Marcus iſt alſo hier univerſeller.

---

ja nicht bloß erſcheinen und wieder verſchwinden, ſondern bei ihnen bleiben. Dafür kann allerdings Luc. 24, 41 angeführt werden: ἔτι δὲ ἀπιστούντων αὐτῶν ἀπὸ τῆς χαρᾶς καὶ θαυμαζόντων.

[1] Euthym.: ὕστερον, μετὰ τὸ πληροφορηθῆναι αὐτοὺς παρὰ τοῦ Πέτρου καὶ ἐλθεῖν τόν τε Κλεόπαν καὶ τὸν σὺν αὐτῷ. Janſ.: deinde, postea. Fr. Luc.: denique sive postremo.

[2] Beda exegeſirt ganz nach Matthäus: omnis creatura = omnis natio gentium, ut scilicet prius a Judaea apostolorum repulsa praedicatio, tunc nobis in adjutorium fieret, cum hanc illa ad damnationis suae testimonium superba repulisset. Noch einfacher Janſ.: omnis natio gentium patet ex Matthaeo; et quod apud Matthaeum sub nomine gentium etiam Judaei debeant accipi, patet ex Marco.

— V. 16. Zu dem absoluten πιστεύειν vgl. 13, 21. 1 Joh. 4, 1. Der Gegensatz ist ἀπιστεῖν, wobei es sich von selbst versteht, daß die Taufe nicht empfangen wird. Andererseits ist aber auch nicht gesagt, daß jeder, der nicht getauft ist, verloren geht. Der Glaube ist also die nothwendige Voraussetzung der Taufe. Daraus folgt nicht, daß nur Erwachsene getauft werden dürfen, denn auch Unmündige haben den Keim des Glaubens in sich und können zum Sacramente des Glaubens zugelassen werden [1]. Gegenüber von Matthäus, welcher das Taufen neben der Predigt als Auftrag des Herrn berichtet, hat die Darstellung des Marcus einen secundären Charakter, welcher der ganzen Situation weniger entspricht. Er ist wohl gewählt worden, um die Nothwendigkeit der Taufe besser zur Geltung zu bringen. σώζεσθαι ist im Gegensatze zu κατακρίνεσθαι das Gerettetwerden bei Gericht, welches mit der Aufnahme in das ewige Heil identisch ist. — V. 17.* Marcus erweitert nun den von Matthäus gezogenen Rahmen bedeutend, indem er von den Aposteln auf die gesammten Gläubigen, von der nothwendigen Bedingung zur Seligkeit auf die außerordentlichen Wirkungen des Glaubens übergeht [2]. σημεῖον Zeichen, Wunder. τοῖς πιστεύσασι geht allgemein auf die Gläubigen, da wir aus 1 Kor. 12, 14 wissen, daß dieselben verschiedene χαρίσματα erhielten. Weil aber diese den Zweck der Erbauung des Nebenmenschen hatten und nur, wenn dieser erreicht werden konnte, öffentlich angewandt werden durften, so ergibt sich die Beschränkung auf die besonderen Aemter in der Kirche, namentlich auf die Bischöfe, Presbyter u. s. w. von selbst. ταῦτα = folgende. Die Rec. σημεῖα ταῦτα παρ. ist zu erklären: ταῦτά ἐστιν τὰ σημεῖα ἃ παρ. (Krüg. 61, 7, 1). ἐν τῷ ὀνόματι gehört nur zu δαιμόνια ἐκβαλοῦσιν. γλῶσσαι ist nach 1 Kor. 12, 10. 30; 13, 1; 14, 4 ff. zu deuten. καιναί ist Interpretation: neue Sprachen, d. h. bis jetzt nicht gekannte (Apg. 2, 6 ff.; 10, 46; 19, 6). Euthym.: γλώτταις ξέναις, διαλέκτοις ἀλλοεθνέσιν. — V. 18.** ἐν ταῖς χερσὶν ist Erklärung des ὄφεις ἀροῦσιν. Sie werden Schlangen in die Hände nehmen und wieder von sich werfen. αἴρειν = wegschaffen, tödten, könnte nur durch einen bestimmten Zusammenhang begründet werden, der aber hier fehlt. Die Gläubigen haben hierzu auch keinen Beruf. Vielmehr wird ihnen nur versprochen, daß sie sich vor den Gefahren nicht fürchten dürfen, weil Gott ihnen Schutz verleihen wird. Zu den häufigen Gefahren des Lebens gehörte aber die von den zahlreichen giftigen Schlangen drohende, denen man auf Weg und Steg begegnete (Winer R. W. 2, 414). An die Beschwörung der Schlangen, welche im Orient eine beliebte Art der Zauberei bildete (Winer 2, 719), ist nicht zu denken. Euthym. und Theophyl. geben beide obige Erklärungen: ἀφανίσουσιν, ἀνελοῦσιν ἢ καὶ ἀροῦσιν ἐν χειρὶ ἀκινδύνως. Theophyl. erinnert dafür an Paulus (Apg. 28, 3). Allein wenn uns auch keine andere Nachricht über die Erfüllung dieser Verheißung im N. T. aufbewahrt ist, so muß

---

[1] Beda: in ecclesia ergo salvatoris per alios parvuli credant sicut ex aliis ea quae illis in baptismo remittuntur peccata traxerunt.

* Statt ταῦτα παρακολουθήσει oder παρ. ταῦτα (A C³ Lachm.) lesen C* L Trg. ἀκολουθήσει ταῦτα. καιναῖς fehlt C* L Δ Trg.

[2] Vgl. dazu: Bückmann, Ueber die Wunderkraft bei den ersten Christen und ihr Erlöschen. Zeitschr. für luth. Theol. 1878 S. 216—255.

** C L Δ Trg. schicken dem ὄφεις ἀροῦσιν voraus: καὶ ἐν ταῖς χερσίν.

unsere Stelle doch nicht daraus geschöpft sein. Die Apostelgeschichte hat ohnehin das Wenigste verzeichnet und aus dem Leben der Gemeinden, mit Ausnahme von der Gemeinde in Jerusalem, fast nichts berichtet. Statt des κἂν πίωσιν würde man vielmehr die gleiche Construction: καὶ πίονται erwarten. Vielleicht ist die Construction geändert, weil nicht vorausgesetzt werden soll, daß die Gläubigen im Vertrauen auf die göttliche Hilfe absichtlich Tödtliches trinken werden. Doch ließe sich dieser Grund auch auf ἀροῦσιν anwenden. θανάσιμος = tödtlich, todbringend, nur hier, aber bei den Klassikern. Die neuere Kritik hält diesen und den vorhergehenden Zug für apokryph, weil sich aus der apostolischen Zeit nichts Aehnliches nachweisen lasse. Er sei aus der Sitte der Verurtheilung zum Giftbecher veranlaßt worden. Aber genügt nicht unsere Stelle an sich zum Beweise für das Vorkommen solcher Dinge in früher Zeit? Zu καλῶς ἕξουσιν sind natürlich die Kranken, nicht die Heilenden Subject [1].

V. 19* f. geben das Resultat der Verhandlungen mit den Jüngern für Jesus (V. 19) und die Jünger (V. 20), daher μέν . . δέ (12, 5; 14, 21. 38). Marcus hat sonst nirgends μὲν οὖν, das hier den Uebergang zur Schlußfolgerung bildet. Auch ὁ κύριος ist ihm fremd. μετὰ τὸ λαλῆσαι geht dem Zusammenhange nach auf das Vorhergehende (Theophyl.: ταῦτα δὲ λαλήσας), denn von dem Reden während der 40 Tage (Aug., Euthym., Jans., Mald., Bengel u. a.) ist nichts angedeutet. Weil aber Marcus in diesem Schlusse sehr compendiarisch verfährt und insbesondere die Reden nicht streng sondert, so ist aus μετὰ τὸ λ. keineswegs zu schließen, daß unmittelbar darauf, am gleichen Platze die Himmelfahrt erfolgt sei. Denn auch V. 20 ist die erst später erfolgte Wanderung der Apostel unmittelbar angereiht. Die Evangelien geben uns hierüber keine genauen Auskünfte. Erst aus der Apostelgeschichte erfahren wir, daß der Auferstandene 40 Tage auf Erden weilte. Auch von der Himmelfahrt berichtet Marcus nur die Thatsache, nicht die Art und Weise des Vorganges. Indem er καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ hinzufügt, zeigt er, wie die Erfüllung der Weissagung (14, 62) in den apostolischen Kreisen gedeutet wurde. Dieß ist also keine dogmatische Erklärung, sondern eine von Jesus selbst vorausgesagte Folge der Himmelfahrt (Apg. 7, 55. Röm. 8, 34. 1 Petr. 3, 22. Hebr. 1, 13). Deßhalb ist der Ausdruck auch nicht symbolisch zu deuten [2]. In V. 20 berichtet Marcus summarisch die Erfüllung des V. 15 ff. Gesagten. ἐκεῖνοι sind die ἕνδεκα. πανταχοῦ ist hyperbolisch, da sie zunächst nur in Jerusalem, Judäa und Samaria das Wort Gottes verkündigten. Auf sie wird nun auch zuerst die Wunderwirksamkeit übertragen, denn sie sind die Erstlinge der Gläubigen und haben früher besondere Vollmachten hierfür erhalten. Der Artikel τῶν weist auf V. 17. 18 zurück. ἐπακολουθεῖν findet sich im N. T. nur noch 1 Petr. 2, 21. 1 Tim. 5, 10. 24.

---

[1] Delitzsch vermuthet das Wortspiel: לא יֵרַע לחם* und יִיטַב לחם.

* Οὖν fehlt C* L. Ἰησοῦς ist nach κύριος in C* L Δ Verss. Trg. ergänzt.

[2] Euthym.: λοιπὸν οὖν τὸ μὲν καθίσαι δηλοῖ ἀνάπαυσιν καὶ ἀπόλαυσιν τῆς θείας βασιλείας· τὸ δὲ ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ οἰκείωσιν πρὸς τὸν πατέρα.

§ 56.

Der Schluß.

V. 9—20 werden aus äußeren und inneren Gründen viel bestritten.

1. Aeußere Gründe.

Dieser Schluß fehlt in ℵB in dem Italacodex k, in den Codices m u. a der äthiopischen Uebersetzung und ist in 137. 138 mit Asterisken versehen. Der Codex L hat die Bemerkung, daß der Schluß in ältern Büchern anders laute und führt denselben an. Er stimmt mit k und äthiopisch m u. a überein und steht auch 247 zu V. 7 und Syr^{p} am Rande. Außerdem bezeugen viele Scholien, daß sehr viele Codices und gerade die besten das Evangelium mit V. 9 schlossen (vgl. Tisch. ed. VIII, I, p. 404). Endlich sprechen dafür auch patristische Nachrichten: Eusebius[1], Hieronymus[2], der ganz ersterem folgt, Victor von Antiochien, dessen Zeugniß aber nur in den Catenen erhalten blieb. Diese weichen von einander ab und bezeichnen einen größeren oder kleineren Theil als Scholion. Nach der Catena Cramer würde sich sein Zeugniß den vorhergehenden anschließen und der Unterschied auf den Scholiasten zu beziehen sein[3]. Die gleiche Bemerkung machen Gregor von Nyssa (or. II. de resurr. opp. 3, 431), Severus Ant. (ap. Gall. 11, 226) und Hesychius (Cotel. 3, 45). In den Sectionen des Ammonius und den Canones des Eusebius fehlt dieser Schluß ebenfalls.

Dagegen findet sich unser Schluß in D, wenn auch von einer anderen Handschrift geschrieben, was bei der Lückenhaftigkeit des Codex nicht sehr in das Gewicht fällt, in AC und sämmtlichen späteren Handschriften, in der Itala, Vulgata, kopt., goth., syr., arm. und äthiopischen Uebersetzung. Auch Hieronymus muß ihn in vielen Handschriften, namentlich lateinischen, gefunden haben[4] und Victor gibt von den Handschriften seiner Zeit dasselbe Zeugniß[5]. Dazu kommen die Citate aus diesem Abschnitte. Irenäus citirt

---

[1] Quaest. ad Mar. (Mai nov. coll. 1, 61. t. 4, 255): πῶς παρὰ μὲν τῷ Ματθαίῳ ὀψὲ σαββάτων, παρὰ δὲ τῷ Μάρκῳ πρωῒ τῇ μιᾷ τῶν σαββάτων; τούτου διττὴ ἂν εἴη ἡ λύσις· ὁ μὲν γὰρ τὸ κεφάλαιον αὐτὸ τὴν τοῦτο φάσκουσαν περικοπὴν ἀθετῶν εἶποι ἂν μὴ ἐν ἅπασιν αὐτὴν φέρεσθαι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου· τὰ γοῦν ἀκριβῆ τῶν ἀντιγράφων τὸ τέλος περιγράφει τῆς κατὰ Μάρκον ἱστορίας ἐν τοῖς λόγοις τοῦ ὀφθέντος νεανίσκου ταῖς γυναιξὶ καὶ εἰρηκότος αὐταῖς· μὴ φοβεῖσθε, ἐφοβοῦντο γάρ. ἐν τούτῳ γὰρ σχεδὸν ἐν ἅπασι τοῖς ἀντιγράφοις τοῦ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίου περιγέγραπται τὸ τέλος· τὰ δὲ ἐξῆς σπανίως ἔν τισιν, ἀλλ' οὐκ ἐν πᾶσιν φερόμενα περιττὰ ἂν εἴη, καὶ μᾶλιστα εἴπερ ἔχοιεν ἀντιλογίαν τῇ τῶν λοιπῶν εὐαγγελιστῶν μαρτυρίᾳ. Am Schlusse: ταῦτα μὲν οὖν εἶποι ἄν τις παραιτούμενος καὶ πάντῃ ἀναιρῶν περιττὸν ἐρώτημα.

[2] Ep. ad Hed. qu. 3. Vgl. Aberle, Einl. S. 58 Anm. 2. Contr. Pelag. (II, 759).

[3] Δοκεῖ δὲ τοῦτο διαφωνεῖν τῷ ὑπὸ τοῦ Ματθαίου εἰρημένῳ, ἐροῦμεν ὡς δυνατὸν μὴ εἰπεῖν, ὅτι νενόθευται τὸ παρὰ Μάρκῳ τελευταῖον ἔν τισι φερόμενον· πλὴν ἵνα μὴ δόξωμεν ἐπὶ τὸ ἕτοιμον πεφυγέναι, οὕτως ἀναγνωσόμεθα· ἀναστὰς δέ, καὶ ὑποστίξαντες ἐπάγομεν. Dasselbe thun auch Hieronymus und Euthymius.

[4] Adv. Pelag. l. c.: in quibusdam exemplaribus, et maxime graecis codicibus iuxta Marcum, in fine eius evangelii scribitur: postea quum accubuissent undecim . . . non crediderunt.

[5] Παρὰ πλείστοις ἀντιγράφοις οὐκ ἦν δὲ ταῦτα τὰ ἐπιφερόμενα ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ· ὡς νόθα γάρ τινες ἐνόμισαν αὐτὰ εἶναι· ἡμεῖς δὲ ἐξ ἀκριβῶν ἀντιγράφων ὡς ἐν

16, 19 (adv. haer. 3, 10, 6) mit der ausdrücklichen Bemerkung: in fine autem evangelii ait Marcus. Hippolyt (περὶ χαρισμάτων) citirt 16, 17. 18, die apostolischen Constitutionen (8, 1, 1) 16, 17. 18 und (6, 15, 3) 16, 16, Cäsarius 16, 16, Jacobus von Nisibis 16, 15—18. Auch Justin. Ap. 1, 45 p. 82 E stammt sehr wahrscheinlich aus 16, 20. Das Evangelium Nicodemi hat 16, 15—18. Dieses ist aber aus den dem zweiten Jahrhundert angehörigen Acta Pilati entstanden. Nach Tert. Apol. 21 ist es wahrscheinlich, daß schon in diesen das Citat stand (Ritschl, Theol. Jahrbb. 1851. S. 526 f.). Die Berufung auf Tert. wird nicht durch die Bemerkung widerlegt, daß Tert. dort von der den synoptischen Evangelien fremden Tradition der Apostelgeschichte von den 40 Tagen ausgehe (Mey., Weiß), denn Tert. berichtet ausdrücklich von dem Verkehre des Herrn mit seinen Jüngern in Galiläa.

Daher kann man mit Recht die Bezeugung als eine gute bezeichnen, denn während die schwankenden Lesarten im Detail bei den Uebersetzungen weniger von Bedeutung sind, ist das Verhältniß bei einem ganzen Passus, auf dessen Inhalt die Uebersetzungsmethode wenig Einfluß haben konnte, durchaus anders. Die syrische und lateinische Uebersetzungen reichen weit in das zweite Jahrhundert hinauf, sind also bedeutend älter, als die ältesten Codices. In Verbindung mit den Vätercitaten stellen sie eine hohe Wahrscheinlichkeit her. Diese gewinnt noch dadurch, daß gerade die beiden ältesten Codices ℵ B und mit ihnen L auf *eine* und zwar eine alexandrinische Quelle zurückzuführen sind, während A und D auf Quellen basiren, die älter und ursprünglicher sind, als ℵ und B. Rechnet man dazu die von den Vätern angegebenen Gründe über die Differenz zwischen Matthäus und Marcus hinsichtlich der Auferstehungszeit und die Unmöglichkeit, daß Marcus sein Evangelium so schließen konnte[1], so wird dadurch das Fehlen in einzelnen Codices aufgewogen. Wenn Tisch. dagegen bemerkt, daß sich aus diesem Grunde niemand zu einer solchen Verstümmelung des Marcustextes entschlossen und sie mit solchem Erfolge durchgeführt hätte, so ist dieß zuzugeben, ohne daß die Folgerung gegen die Echtheit richtig ist. Denn man darf die Weglassung nicht einem beliebigen Copisten zuschreiben, sondern sie muß von einer Kirche, wahrscheinlich von der alexandrinischen, ausgegangen sein. Aber auch diese hatte nicht im Sinne, das Marcusevangelium zu verstümmeln, vielmehr ließ sie nur in den zur Vorlesung bestimmten Exemplaren den Schluß weg, um die Bedenken gegen die Fastenpraxis bei weniger genau Orientirten abzuschneiden. In Folge davon blieb der Schluß auch in den Abschriften weg.

2. *Innere Gründe.*

Zur Beanstandung des Schlusses hat auch die stilistische Abweichung

---

πλείστοις εὑρόντες αὐτὰ κατὰ τὸ Παλαιστιναῖον εὐαγγέλιον Μάρκου, ὡς ἔχει ἡ ἀλήθεια, συντεθείκαμεν.

[1] Mit vollem Recht hat Klostermann die Behauptung Schenkels, es sei eine unbewiesene Vermuthung, daß dem zweiten Evangelium der Schluß fehle, wenn es mit ἐφοβ. γάρ endige, als unbewiesene Vermuthung zurückgewiesen (S. 299 f.). Dem weicht Godet aus, indem er annimmt „que l'auteur a été interrompu dans son travail au moment où il arrivait à ce point du récit et qu'il a dû le laisser inachevé (Ét. p. 42). Der Grund der Unterbrechung sei die neronische Verfolgung gewesen.

vom übrigen Evangelium viel beigetragen, obwohl dieser Punkt von den Vätern nicht berührt wird. Es sind Wörter darin gebraucht, welche dem Evangelium überhaupt oder in dieser Bedeutung fremd sind; Verbindungen und Constructionen differiren ziemlich von der Art des Marcus. Die Darstellung ist kurz, gedrängt, mehr andeutend als berichtend, während sonst das Marcusevangelium sich durch seine Anschaulichkeit, Lebendigkeit und Umständlichkeit auszeichnet. Daher stimmen die meisten Exegeten darin überein, daß diese Darstellung nicht direct von Marcus stammen könne[1]. Die Erklärung Scheggs durch die Aufnahme eines Stückes der älteren Katechese hat vom Standpunkte der Traditionshypothese manches für sich, aber verlangte für die besondere Eigenthümlichkeit dieses Passus doch einen weiteren Grund. Ein solcher wäre allenfalls durch die gegen die Echtheit verwendete Behauptung gegeben, daß der Rahmen der evangelischen Geschichte mit der Verkündigung der Auferstehung durch Engelsmund schließe, weil die Erscheinungen des Auferstandenen nach der ältesten Auffassung nicht mehr zur irdischen Wirksamkeit Jesu gehörten (Weiß), aber dafür fehlt der Beweis. Denn allerdings hat Lucas in der Apostelgeschichte seine Darstellung mit den Erscheinungen begonnen, aber dennoch hat er die eigentliche Erzählung derselben in das Evangelium aufgenommen. Nur so viel ist daran richtig, daß die Erscheinungen, weil sie nur auf die Jünger beschränkt blieben, nicht den Gegenstand eingehender Darstellung in den Evangelien bilden konnten. Deßhalb kann der kurze Bericht in unserem Evangelium nicht auffallen, aber irgend ein Bericht muß nach den vorausgehenden Weissagungen erwartet werden. Marcus gibt einen summarischen Bericht, dessen genauere Ausführung im Lucas- und Johannesevangetium zu finden ist. Die vielen Varianten im Texte beweisen, daß derselbe schwer herzustellen ist und nicht genau angegeben werden kann, wie Marcus geschrieben hat. Aber der Hauptinhalt muß doch von ihm sein und der abweichende Stil ist, was die Wahl der Wörter und die knappe Diction betrifft, doch zu gutem Theile durch den Inhalt motivirt. Namentlich erinnert die Kürze sehr an den Anfang des Evangeliums 1, 1—13. Für die Echtheit haben sich daher in neuerer Zeit ausgesprochen: R. Simon, Bengel, Matthäi, Eichhorn, Hug, Saunier, Feilmoser, Scholz, Schleiermacher, de Wette, Schwarz, Guericke, Ebrard, Lange, Bleek, Reithmayr, Maier, Bisp., Patrizzi, Hilgenf., Keil u. a. Gegen die Echtheit sind: Ritschl, Mey., Reuß, Anger, Zeller, Fritzsche, Hitzig, Schenkel, Tisch., Holtzmann, Ewald, Weiß, Keim, Scholten, Volkm., Klosterm., Mangold, Hofmann, Godet u. a.

[1] Hitzig S. 191: „Sofort von Anfang an, V. 9, ist Marcus nicht mehr zu erkennen, dagegen sollte man glauben, es spreche Lucas.“ Ewald, S. 446. Schegg 2, 230: „Um einzusehen, daß es einen von der Darstellung unseres Evangelisten ganz abweichenden Typus, einen ganz anderen Stil habe, bedarf man eines ängstlichen Nachweises der Eigenthümlichkeiten dieser Verse in ihren einzelnen Worten gar nicht.“

Nachträge und Berichtigungen.

S. 3 Anm. 1 lies 1863 ſtatt 1864.

S. 19 Z. 12 v. o. lies denſelben ſtatt demſelben.

S. 20 Z. 5 v. o. lies Auszeichnungen ſtatt Aufzeichnungen.

S. 21 Anm. 1 Z. 3 v. u. lies révélait ſtatt relevait.

S. 26 Anm. 5 iſt nachzutragen Chryſoſt. H. 4, 1 in Joann.: τίνος ἕνεκεν τῶν ἄλλων ἁπάντων εὐαγγελιστῶν ἀπὸ τῆς οἰκονομίας ἀρξαμένων· καὶ γὰρ ὁ Ματθαῖός φησι, βίβλος γενέσεως . . . καὶ ὁ Λουκᾶς τὰ κατὰ Μαρίαν ἡμῖν ἐν ἀρχῇ διηγεῖται· καὶ ὁ Μάρκος δὲ ὁμοίως τοῖς αὐτοῖς ἐνδιατρίβει λόγοις, τὴν κατὰ τὸν βαπτιστὴν ἱστορίαν ἐντεῦθεν ὑφαίνων· ὁ Ἰωάννης κτλ. und: τοῦ μὲν γὰρ Ματθαίου ἀπὸ Ἡρώδου τοῦ βασιλέως· τοῦ Λουκᾶ δὲ ἀπὸ Τιβερίου τοῦ καίσαρος· τοῦ δὲ Μάρκου ἀπὸ τοῦ βαπτίσματος Ἰωάννου πρὸς τὴν διήγησιν εἰσβαλόντων. Dagegen ſagt Origenes t. 1, 6 in Joann.: Ματθαῖος μὲν γὰρ τοῖς προσδοκῶσι . . . καὶ Μάρκος εἰδὼς ὃ γράφει ἀρχὴν διηγεῖται τοῦ εὐαγγελίου . . . ἀλλὰ καὶ Λουκᾶς εἰρηκὼς ἐν ἀρχῇ τῶν πράξεων. . .

S. 38. In einer Anzeige des Schriftchens: Die Anfänge des römiſchen Chriſtenthums von Kneucker, conſtatirt Harnack die große Confuſion, in der ſich zur Zeit noch die Frage nach dem Urſprung der altkatholiſchen Kirche befindet. „Sollte der Grund hierfür nicht darin liegen, daß in den neueren Nachweiſungen über das Heidenchriſtenthum und ſeine Entwicklung zum Katholicismus die Entſtehung der apoſtoliſchen Legende, überhaupt der Tradition, ſo gut wie unberückſichtigt geblieben iſt, und daß diejenigen Anſchauungen überhaupt noch unerhellt oder doch in ihrer Bedeutung nicht genügend hervorgehoben ſind, welche das vulgäre Heidenchriſtenthum aus der älteſten gemeinchriſtlichen Ueberlieferung übernommen hat?“ (Theol. Lit.-Zt. 1881. Nr. 3.)

S. 46 Anm. 4 Z. 3 v. u. lies Theodor ſtatt Theodoret.

S. 48 f. Da demnach das Alterthum von der lateiniſchen Abfaſſung des Marcusevangeliums nichts weiß (vgl. noch die Stellen des Hieronymus und Auguſtinus Einl. S. 53. Anm. 5), ſo iſt es unberechtigt, die Verlegung der Abfaſſung nach Rom mit der Meinung von der lateiniſchen Abfaſſung in Verbindung zu bringen (Reuß, histoire év. p. 96).

S. 57 Z. 1 v. u. ſtreiche belegt.

S. 57. Zur Literatur iſt nachzutragen: Histoire évangélique synopse des trois premières évangiles p. E. Reuss. Paris 1876. Marcushypotheſe. Das urſprüngliche Marcusevangelium, wie es von Lucas benützt wurde, umfaßte 1, 21 — 13, 37 mit Ausnahme von 6, 47 — 8, 26. Außerdem hat Lucas von ſchriftlichen Quellen, abgeſehen von der Kindheitsgeſchichte, die Redenſammlung des Matthäus, aber in anderer Ausgabe als der erſte Evangeliſt, benützt. Das Matthäusevangelium iſt mit Benützung der Redenſammlung des Matthäus und des vollſtändigen Marcusevangeliums (1, 21 — 16, 8) von einem unbekannten Verfaſſer redigirt worden.

S 74. Zur Taufe Jeſu iſt noch Auguſtinus (tr. in Joann. 4, 12; 5, 3. 5) zu vergleichen. Die Taufe iſt ein Vorbild unſerer Taufe.

S. 76 Z. 1 v. u. lies S. 66 ſtatt S. 61.

S. 89 Z. 9 v. o. lies navi ſtatt nave.

S. 90. Ueber die Zauberei und Beſeſſeneheilung in Rom durch Zauberer aus dem Orient vergleiche Friedländer, Sittengeſchichte Roms I S. 298. In Lucians Philopſeudes treten auf: ein Libyer, ein Babylonier, ein Hyperboräer, ein Syrer ἐκ τῆς Παλαιστίνης, der Geiſter austreibt (Joſ. Antt. 8, 2, 5), ein Araber.

S. 109. Die hiſtoriſche Stellung der Erzählung über den Gichtbrüchigen iſt im Commentar über Matth. S. 247 und Godet, comment. sur l'év. de St. Luc. 1871 I p. 263 beſprochen. Irrthümlich habe ich dort für Lucas Kapharnaum angegeben. Es heißt 5, 12: ἐν μιᾷ τῶν πόλεων.

S. 132 Z. 12 v. u. lies μετ' αὐτῶν nach ℵ B C Tiſch., Trg.

S. 134. Die beiden Gleichniſſe werden beſonders behandelt im Oſterprogramm der Univerſität Halle, Wittenberg 1875, von Beyſchlag. Er bekennt ſich im Ganzen zu der Holtzmann'ſchen Löſung des ſynoptiſchen Problems (S. 7) und bringt beide Gleichniſſe in Gegenſatz zu einander, indem er annimmt, daß das erſte die Antwort iſt auf die Frage: warum faſten die Johannesjünger und Phariſäerſchüler ſo viel, und das zweite auf die Frage: warum faſten deine Jünger nicht. In Bezug auf die erſte werde geſagt, daß die Johannesjünger von ihrem religiöſen Standpunkte aus ganz recht daran thun, weil ein einzelnes Stück der dem neuen Bunde entſprechenden Lebensordnung nur ihr altes jüdiſches Frömmigkeitsgewand zerfetzen würde, anſtatt ihnen zu helfen. Würde er umgekehrt das Leben ſeiner Jünger in die alten Formen einſchließen, ſo würden Form und Inhalt, Sitte und Leben daran zu Grunde gehen (S. 22 f.). Aber dieſe Trennung iſt durch nichts im Texte angezeigt. Auch will Marcus keine Vertheidigung des Johannes geben. Holtzmann (Zeitſchrift für prot. Theol. 1878 S. 332 ff.) bezieht daher wieder beide Gleichniſſe auf die Jünger. Ihm bedeutet das alte Kleid den Moſaismus, der neue Flick die ſpäter aufgekommenen traditionellen Faſten der Phariſäer und Johannesjünger. Jeſus ſage alſo im erſten Gleichniſſe: er würde, falls er ſeine Jünger ſo faſten ließe, ein Stück neumodiſchen Judenthums dem alten Moſaismus aufpflaſtern (S. 340). Nicht verbeſſern (1. Gleichn.) ſei Jeſu Sache, aber erneuern (2. Gleichn.). Hiegegen bemerkt Weiß (ebendaſ. S. 590), das Neue könne nicht das eine Mal das neumodiſche Judenthum, das andere Mal das von Jeſus gebrachte Neue bezeichnen. Mir ſcheint die Schwierigkeit mit den alten Schläuchen nicht ſo groß zu ſein. Im erſten Gleichniß wird den Johannesjüngern geſagt, das Aufſetzen eines neuen Flicks helfe ihnen nichts, im zweiten, auch die Mittheilung des ganzen neuen Lebens nütze ihnen nichts, ſo lange ſie im Judenthum ſtehen bleiben wollen. Dort iſt ein Theil der neuen Ordnung, hier die ganze als mit der alten Ordnung unverträglich dargeſtellt.

Gegen Beyſchlag muß ich noch eine hiſtoriſche Bemerkung anfügen. Er behauptet S. 15, die altkatholiſche Kirche ſei ſchon nicht mehr im Stande geweſen, das evangeliſche Freiheitsprincip Jeſu hinſichtlich des Faſtens unbefangen zu nehmen. Daher ſei Chryſoſtomus auf die wunderliche Auslegung gekommen, das alte Kleid und die alten Schläuche ſeien die Jünger Jeſu. „Eine echt katholiſche Mißdeutung, die, wie Meyer mit Recht ſagt, das gerade Gegentheil des Sinnes Jeſu herausbringt. . . . Erſt die Proteſtanten, weil ſie dem erneuten Judaismus entwachſen waren, vermochten anzuerkennen, daß das Alte in beiden Gleichniſſen das jüdiſche Weſen, das Neue in beiden das chriſtliche bezeichne" (S. 16). Beyſchlag ſcheint demnach die Geſchichte der Exegeſe erſt mit dem Proteſtantismus beginnen zu laſſen, denn ſonſt hätte er wiſſen müſſen, daß ſchon Hilarius dieſe Auslegung gegeben und daß Origenes, Hieronymus, Cyrill, Iſidor zu demſelben Ergebniß gelangen und Janſen bereits die Controverſe beſpricht (vgl. unſeren Text und Matth. S. 273 Anm. 1; S. 274 Anm. 1). Ebenſo unbekannt ſcheint ihm die Thatſache zu ſein, daß viele proteſtantiſche Exegeten die „echt katholiſche Mißdeutung" recipirten. So ſagt z. B. Grotius zu Matth. 9, 15: ostendit autem in sequentibus Christus factum Dei benignitate ne tanti labores discipulos suos exciperent adhuc infirmos. Dieß ſei ein Beiſpiel für viele zum Beweis, wie wenig proteſtantiſcherſeits die Geſchichte der Exegeſe berückſichtigt und wie einſeitig über ſie geurtheilt wird.

S. 146 Z. 11 v. u. lies hängen ſtatt haften.

S. 156. Zu Ἰούδας Ἰακώβου iſt zu bemerken, daß für dieſen Genitiv der Abhängigkeit Matth. S. 286 Krüg. 46, 5, 2 ſtatt 47, 5, 2 citirt wurde. Vgl. dazu noch Kühn. 474.

S. 158 Z. 2 v. o. lies 20*. ſtatt 20**.

S. 194 Anm. * iſt für die Lesart Γεργεσηνῶν noch $\aleph^{ca}$ nachzutragen.

S. 203. Das Wort ἀρχισυνάγωγος kommt auch auf Inſchriften vor. Der ἀρχ. hatte die Ueberwachung und Leitung des Gottesdienſtes. Vgl. Schürer, die Gemeindeverfaſſung der Juden in Rom. 1879 S. 25. Die Bildung des Wortes ſei auffallend, da es nicht von einem Subſtantiv, welches eine Perſon bezeichnet, ſondern von συναγωγή herkommt. Das einzige Analogon iſt ἀρχιτρίκλινος. Der ἀρχ. ſei wahrſcheinlich jüdiſchen Urſprungs (S. 26), der ἄρχων aber nicht mit ihm identiſch. Man dürfe alſo aus Marc. 5, 22. Luc. 8, 41 (49). Matth. 9, 18 nicht auf die Identität ſchließen. Lucas und Matthäus haben nur ſtatt des ſpecielleren und für heidniſche Leſer weniger verſtändlichen ἀρχισυνάγωγος das allgemeine ἄρχων geſetzt, was auch nicht ganz unberechtigt ſei, da der ἀρχισ. ja allerdings ein ἄρχων im weiteren Sinne war. Nur ſei ἀρχισ. nicht mit ἄρχων im techniſchen Sinne identiſch (S. 27). Bei Matthäus müßte man aber den Ueberſetzer hereinziehen. Denn Matthäus brauchte am wenigſten auf heidniſche Leſer zu reflectiren. Zu der Literatur über dieſe Perikope verweiſe ich noch auf eine einläßliche Beſprechung von Holtzmann, Zeitſchr. für prot. Theol. 1878 S. 147—188 und eine Replik von Weiß S. 569—590.

S. 209. Anm. 2. Schöttgen bemerkt zu Luc. 2, 29 (S. 264), die Juden haben nach Berachoth f. 64, 1 zu einem Sterbenden nicht לך לשלום vade ad pacem, ſondern לך בשלום vade in pace geſagt, weil Gott ſo zu Abraham geſprochen habe (Gen. 15, 15). Auch hatten ſie den Aberglauben, daß man niemand mit לך בשלום anreden dürfe, weil David mit dieſen Worten den Abſalon anredete, deſſen Angelegenheiten einen ſchlechten Fortgang nahmen. Dagegen durfte man mit לך לשלום anreden, weil Jethro ſo zu Moſes ſprach, deſſen Sachen einen guten Erfolg hatten.

S. 236 Z. 7 v. u. iſt zu Luc. 9, 15 zu ergänzen: καταϰλίνειν ℵ B L Tiſch., Trg.

S. 242 Z. 13 v. u. lies da ſtatt das.

S. 303 Z. 1 v. u. lies ἐναγϰαλίζεσθαι ſtatt ἐνεγϰ.

S. 310 Anm. Z. 1 v. u. lies desſelben ſtatt derſelben.

S. 375 Z. 16 v. u. lies Pſeudo-Hier. ſtatt Pſeudoiſidor.

S. 387 Z. 6 v. o. iſt zu μέν — δέ noch 12, 5 zu notiren.

Einige kleinere Ungenauigkeiten, welche bei der Correctur überſehen worden ſind, bitte ich den geneigten Leſer zu verbeſſern.

Register.

(Die Ziffern hinter II beziehen sich auf den Commentar zum Matthäusevangelium.)

A.

Abba 390.
Abendgebet der Juden 358.
Abendmahl 287; Tag 382 ff. II 509; Einsetzung 387. II 513 ff.
Aberglaube 427. II 465.
Abjathar, Hoherpr. 139.
Abraham, Stammv. II 68; Kinder II 116. 128. 157; Schoß II 253; Segen II 340.
Abstinenz 252. II 363.
Achimelech, Hoherpr. 139.
Acten des Johannes 332. 407.
Aegypten, Zauberei II 93. 371; Flucht II 106 ff.
Aergerniß, Geben 307. II 347. 383; Nehmen 308. II 168. 306. 350. 517; Lehre v. II 395.
Aerzte, jüd. 205.
Alabaster, Salbenfläschchen 378. II 505.
Almosen 361. II 206.
Alphäus 127. II 2. 337.
Altarssacrament, Brotvermehrung 263. II 357; reale Gegenw. 387. II 513 f.
Amen II 177.
Amulette II 464 f.
Anabaptisten 321.
Andreas 87. 101. II 284 f.
Annas, Hoherpr. II 503. 527.
ἀποκατάστασις πάντων 164.
Apostel, Name 233. II 260. 284; Amt 178. 180. 201. II 401 f. 558 f.; Wahl 147 ff. 213. 218; Aussendung 158. 213. 218. II 282 ff. 558 f.; divisio 46. II 4. 46. 48; martyrium II 5; beim Gericht II 419; Lohn II 419 ff.
Archelaus II 113.
Aretas 228. II 352.
Arme, Sorge f. 380. II 506; Evangelium f. II 306; selig II 161 f. 255.
Armuth, Jesu II 256; freiwillige 326. II 414. 418. 420; bei den Jud. II 415.
As, Münze 363. II 188. 301.
Auferstehung, bei den Jud. 356. II 125. 351. 455; Jesu 280. 290. 376. 413 ff. II 41. 169. 272. 554 ff.; allgem. 290. 356. II 125. 169. 253. 333. 458; der Sünder II 293; Art 287. II 456; beim Tode Jes. II 551.
Auserwählte 371. II 423. 483. 487.
Auserwählung II 399. 451.
Aussatz 109 f. II 247 f.

B.

Barabbas 403. II 17. 539.
Barmherzigkeit, Gottes II 405. 520; der Menschen II 165 f. 270. 428.
Bartholomäus 156. II 285.
Bartimäus, Blinder, 337 ff.
Beelzebub 161. 306. II 299. 325 f. 371.
Begierden, sündhafte 176. II 189.
Beharrlichkeit II 296 f. 284 ff. 480.
Benützungshypothese 23 ff. 403. II 25.
Bergpredigt II 156 ff.; Verhältniß zu Luc. II 159; fehlt bei Marc. 38. 91. 157.
Berufung der Heiden II 93. 253. 449. 451.
Besessenheit 94. 104. 151. 193. 197. 292 ff. II 155. 262 ff. 278 f. 389; moralische II 334.
Bestattung 381. II 259. Ort II 537.
Bethanien 337 f. 365. II 439. 504.
Bethlehem II 94. 101 ff.
Bethphage 337. II 432.
Bethsaida 91. 238. 241. II 313. 562; Julias 235. 238. 273. II 313. 562.
Blindenheilung 272 ff. 334. II 277 f. 481 f.
Blutfluß 202. 204. II 275 f.
Braut und Bräutigam 132. II 272. 492.
Brot II 137. 216 f. 286. 370. 373; Brotvermehrung, 1. 232 ff. II 355 ff. 2. 262 ff. II 369 ff.
Brüder Jesu 159. 165. II 131. Namen 216. II 336. 350; Verhältniß zu Jesu II 92. 335.
Bußpredigt, des Johannes 68. II 118 ff. 306; Jesu 85. II 150; der Jünger II 288.

C.

Cäsarea Philippi 277. II. 275. 373. 385.
Cerimonialgesetz 38. 243. II 175. 179. 274. 482.
Chananäische Frau 255. II 366.
Charfreitag 411. II 554.
Chorazin 274. II 313. 562.
Christen in Palästina II 43; in Pella II 46. 481; in Rom 6. 36. 39. 376.
Citate aus d. A. T. 38. 64 f. II 14. 20 ff. 33 f.
Claudius 6. 47. II 47.
Clementinen 11. 19. II. 497.
Cohorte 405. II 542.

D.

Dämonen 90 ff. 104. 153. 162. 194 ff. 299. II 68. 155. 265. 278 f. 299. 311. 325. 390; Aufenthaltsort II 334 (Wüste), s. Hölle; Werkzeuge des Teufels 163. II 299. 327.
Dalmanutha 266. II 370.
Daniel 370. II 481.
Darlehen II 200. 404. 496.
David, Stammvater II 68. 366. 462. und Messias 361. II 461; Bundeslade 138 f. II 319.
Dekapolis 258. II 156.
Demuth 19. 303 f. II 3. 44. 93. 162. 231. 429. 533; Lehre v. II 395; Jesu II 134. 150. 317. 324. 429.
Denar 236. 355. 380. II 404; Arbeitslohn II 422; Seligkeit II 424.
Disciplina arcani II 233.
Doketismus 390.
Dornenkrone 406. II 543.
Drachme II 301. 404; Doppeldrachme II 392.

E.

Ebioniten 11. II 11 f. 15. 323.
Ehe, Einsetzung 317. II 407 f.; Scheidung 315 ff.; II 189 ff. 406 ff.; Unauflöslichkeit 316 f. 321. II 408.
Ehebruch 253. 318 f. II 189. 409.
Ehrsucht, der Pharisäer 360. II 465; der Jünger 301. II 396. 421 f.
Eidschwur, des Herodes 230 f. 248. II 353; der Juden II 196. 468; Jesu II 529; Verbot II 196 ff.
Elias, Vorläufer 226. 291 f. II 121. 310. 388; bei der Verklärung 291. II 386; Ruf am Kreuze 409. II 550.
Eltern, Liebe II 236; Unterstützung 248. II 259.
Emmanuel II 89.
Engel, bei der Versuchung 80. 82. II 144; beim Gericht II 347 f. 487. 498; Lehre der Juden 415. II 124. 398; Schutzengel II 398 f.; Wissen 374. II 136. 489; Erscheinung II 85.
Epilepsie 295. II 156. 389.
Epiphanie II 94. 105.
Erbsünde II 236.
Erlösung II 86 f. 93. 134. 154. 163. 277. 430.
Ernte II 281. 318. 488.
Erstgeburt II 91.
Eschatologie 38. 363 ff. II 207. 296. 476 ff.
Esel 338. II 432.
Essener 245. II 126.
Essig 409. II 550.
Evangelium, Begriff II 64; bei Marcus 63. 284; mit Genealogien 26 ff.; Bestimmung II 38 f.; Vorlesung II 7; Verhältniß zu einander 23 ff. 30. II 24 ff.
Eucharistie II 233.
Excommunication, aus der Synagoge II 169; aus der Kirche II 401.
Exorcist, jüd. 305. II 327; christl. II 391.

F.

Familienleben 322. II 302 ff. 321. 411.
Fasten, der Juden 131 f. II 221. 271; Jesu und der Jünger 132 ff. II 135. 274; der Kirche 133. 252. 377. 382. II 221 f. 271 f.; zur Teufelaustreibung 300. II 391.
Feigenbaum 342. 372. II 439 f. 488; Verfluchung 345 f. II 439 f.
Feindesliebe II 201 ff.
Fieber 101. II 254.
Fluchen 401; s. Verfluchung.
Fische, Parabel II 384 f.; Stater II 394.
Frauen im Geschlechtsregister II 41. 69. 76; in der Begleitung des Herrn 410. 413. II 426. 547. 555.
Frieden 209. II 167 f.

G.

Gadara II 262 f.
Galiläa 14. 77. 82. 213. 223 ff. II 53. 115. 144 ff. 556.
Galiläisches Meer, Name II 151; Fischreichthum 86. II 152; Schifffahrt 150; Sturm II 261.
Galle II 545.
Gebet, der Juden 362. 392. II 153. 209. 235 f. 464; Heiden II 210; Christen II 209 ff. 235 f.; Jesu 106. 390 f. II 160. 315. 357. 411. 520; des Herrn II 211 ff.; zur Krankenheilung 222; Teufelaustreibung 293. 346. II 391; bei Tisch 237.
Gebetsriemen II 464.
Gebote, Gottes 324. 358. II 181. 238. 413; schwere und leichte II 459.
Geburtsfeier 229. II 352 f.
Gedanken, böse 253.
Gefäße, bei den Juden 245. 385.
Gefangenschaft, babylonische 343. II 74. 80.
Gehenna II 185. 188. 347. 468.
Geist, heil. 79; II 82 f. 128. 132.
Geister, böse s. Dämonen.
Geißelung, Jesu 405. II 426. 542; der Jünger 350. 368. II 295.

Gelübde, der Phariſ. 248. II 362. 468.
Genealogie Jeſu, bei Matth. II 38. 64 ff., bei Lucas II 76 ff.
Genneſareth, Land 241; See ſ. gal. Meer.
Geraſa 193 ff. II 268 f.
Gerechtigkeit II 132. 165. 179 f. 204 ff. 499; der Phariſ. II 93. 179. 182.
Gericht, bei den Juden II 183. 187; der Welt ſ. Welt.
Geſetz, altteſt. II 176 ff.; der Vergeltung II 198 ff. 231. 237; Joch des G. II 125. 316 f.; neues II 180 ff.
Geſetzeslehrer II 459; ſ. Schriftgelehrten.
Geſpenſt, Glaube der Juden II 358.
Gethſemane 389. II 519 ff.
Gewiſſen 380; böſes 295. 309 f.; Frage 355.
Gichtbrüchiger 114 ff. II 266 ff.
Glaube, zur Seligkeit 85. 420. II 441. 443. 559; zur Wunderwirkſamkeit 300. 345. II 391; beim Kranken 209. II 276; der Umgebung 120. 217. 298. II 267. 350. 390.
Gnade 329. II 425. 491; Wahl 313 f. 451.
Götzendienſt II 185. 193. 299. 332. 334.
Golgatha II 544 ff.
Gomorrha II 293.
Gott, Name II 214; Liebe 358 f.; Wille II 215.
Grab, Jeſu 413. 415. II 553 ff.; Wache II 554. 556 f.; der Juden 415. II 264 471. 552.
Gratiae gratis datae 305. 420. II 244.
Griesbach'ſche Hypotheſe 13 f. 16. 28 ff. II 255.

H.

Habes II 207. 255.
Häretiker, Ausſchließung II 344 f. ſ. Excomm.
Hahn 389. 401. II 474. 518.
Hakeldama II 537.
Hebräerevangelium II 11 ff. 16. 131. 133. 540. 554.
Heilsrathſchluß 333. 371. II 316. 451; der Erlöſung 378. 382. 386. II 521.
Herberge 385.
Herodes, Agrippa I. 4. 6. 362. II 545.
Herodes, Antipas 84. 255 ff. 269. 354. II 113. 350 ff. 452.
Herodes, der Große 149. II 95. 99. 112. 351.
Herodianer 145. 269. 354. II 99. 452.
Herodias 227 ff. II 351.
Heuchler 247. 354. II 207. 209. 232. 242. 362. 454. 470 ff.
Heuſchrecken II 121.
Hierarchen, Gewalt 382; Feindſeligkeit 353. II 116; Streitreden 347. II 441 ff.
Hillel II 407. 459.
Himmel, der Juden 79. II 132; Lohn II 169 f. 207. 223. 414. 419.
Himmelfahrt 413 ff.; von Matth. übergangen II 41. 560.
Himmelreich 171. 308. 321. 360. II 42; Begriff II 118; Eingehen II 243; Erwerbung II 300. 348. 499.
Hochzeit II 272. 448. 492.
Hölle 194. 307. II 265. 347; Aufenthaltsort der Däm. 197. II 265. 500; Pforten 279. II 378 f.; Strafen 309. II 129. 185. 253. 347. 500.
Hoherprieſter 395 ff. 404. II 100. 441 ff. 503. 523. 527 ff.
Honig 335. II 121.
Hoſanna 340. II 435.
Hund 256 II 233 f.
Hure II 443. 450.

J.

Jacobiten 3.
Jacobus, der Aelt. 89. 101. 286. 332. II 5. 285. 452; der Jüng. 156. 216. 411. 416. II 337; Tod II 4. 43 f.
Jairus 202. 204. 218. II. 274.
Idumäa 149.
Jericho 334. II 432; Wüſte II 135.
Jeruſalem 70. 149. 243. II 100. 122; Zerſtörung 285. 364. 366. 370. II 42. 50. 385. 474; Einzug 334 ff. II 432 ff.
Jeſus, Name II 66 f. 86; Menſchenſohn 123 f. 141. 163. 374. II 117 f. 298. 329 f. 486 f.; Sohn Davids 336. 340. 361. II 63. 68. 77. 277. 366. 435; Meſſias 152. 280. 340. 361. II 38 ff. 63. 67. 102. 246. 320. 375. 381; Nazarener 335. II 114 f.; Gottesſohn 59 ff. 80. 151. 196. 353. 361. 398. 410. II 136. 262. 268. 358. 375. 530; Taufe und Verſuchung 74 ff. II 130 ff. 134 ff.; Todesangſt 389 f. II 516 ff.; Gefangennahme 392 f. II 523 ff.; Verhör vor den jüdiſchen Behörden 395 ff. II 527 ff.; vor den röm. 402 ff. II 533 ff.; Mißhandlung 398 f. II 531 f. 542 ff.; Verhöhnung 405. II 547 f.; Kreuzigung 405 ff. II 542 ff.; Tod und Begräbniß 408. II 548; Auferſtehung und Himmelfahrt 413 ff. II 553 ff.; Wiſſen 37. 122. 294. 373 f. 385. II 267. 425. 489.
Johannes, Ap. 89. 101. 286. 305. II 285. 336; Oelmartyrium, Patmos 332; Tod 332; II 428.
Johannes, der Täufer 59 ff. II 117 ff. 305 ff. 444; Gefangenſchaft 84. 227. II 304; Enthauptung 224 ff. II 350 ff.; Begräbniß 232; Jünger 131 f. II 271. 304.
Jonas, Zeichen 268. II 89. 332 f.
Jordan 68. 71. II 123. 306.
Joſeph, v. Arimathäa 411 f. II 552.
Joſeph, Nährvater Jeſu 216. II 75 f. 80 f. 84 f. 90. 106. 336; Tod II 350.
Irrlehrer II 240. 478.
Iſrael 327. 358. II 41. 44. 93. 127. 213. 288. 313. 421; neues II 377.
Judäa 70. 149. 316. 369. II 53. 115. 117. 122. 406. 482.
Judas Iskarioth 156. 376. 379. II 259. 284 ff. 512; Verrath 381 f. 386. II 507. 524; Reue und Tod II 535 ff.

Judas Thaddäus 156. II 286.
Judenthum in der Diaspora 38.
Jünger Jesu, Unterricht 43. 188. 228 ff. 329. 364 ff. II 337 ff. 354 ff.; Ermahnung II 172 ff. 395 ff. 517; schweres Verständniß 39. 44. 160. 188 f. 271. 296. 329. 331 ff. 376. II 390. 396. 517; Erkenntniß 171 ff. 188 ff. II 42. 354. 359. Flucht II 526.
Jünger, siebenzig 3. 152.
Jünger, wahre 147. II 314 f. 337.
Jungfrauen, zehn 375. II 491 ff.
Jungfräulichkeit 318. II 90. 167. 336. 410. 492.
Justiz, alttest. 402. II 198. 231.

K.

Kaiaphas, Hoherpr. 396. II 503.
Kameel, Nadelöhr 326. II 416.
Kanaaniter 335. II 366.
Kapharnaum 91. 105. 108. 159. II 247. 266; Name II 146 f.; Wehe II 313 f.; Hauptmann v. 157. 165. II 250 ff. 366.
Katechese 33. 37. 345.
Kelch, des Leidens 332. 391. II 428. 522; beim Paschamahl 388. II 511 ff.
Kelter 350. II 444.
Kinder 303 f. 320 f. II 236. 411; Liebe 320 f.; Einfalt 303. II 44. 396; Lob II 438; Mord II 109 f.; Gottes II 168. 203.
Kindheitsgeschichte, Bedeutung 27. 33. 58. II 63 f.; Unterschied II 63. 93. 107; fehlt bei Marcus 15. 42. 58.
Kirche, Gründung II 377. 446; Entwicklung 183; Geschichte 193; Gerichtsbarkeit II 400 f.; s. Himmelreich und Reich Gottes.
Kleider, der Juden 394. 398. II 200. 276. 289; Zerreißen 398. II 530; Jesu II 543. 546.
Klopas 127. 411; s. Alphäus.
Klugheit, im Amt II 294. 301.
Krankenheilungen 104. 142. 151. 202. 206. 242. 257. 272. II 152 f. 246 f. 255 f. 267. 277. 321. 369; mit Oel 221 und Gebet 222; am Sabbat 143. II 321.
Kreuz 406. II 303. 544. 546.
Kreuzestod 223 f. 402. 404. II 303. 445.
Kreuzigung 405. II 426. 542 f.
Kreuzweg 405. II 303. 383. 542 ff.
Kultus 360.

L.

Lästerung 121. 164. 253. 397 f. 402. II 328. 530.
Latinismen 36. 405.
Lazarus II 439. 504.
Leben, ewiges II 171. 420. 451. 501.
Legion 197. II 526.
Leiden 283. 368. 388. II 169. 245. 428. 479.
Leidensweissagung 280. 301. 329. II 382 f. 391 f. 425 f.
Lepton, Münze 363. II 188.
Levi 125 ff. II 2.
Leviratsehe 355. II 74. 455 f.
Libertinismus II 242.
Licht, bildlich 178 f. II 174. 224.
Lilien II 228.
Literatur, zu Marcus 52 ff.; zu Matthäus II 56 ff.
Liturgie 336. 340.
λόγια II 25 ff.
Lucasevangelium, später als das Marcusev. 26 ff.; Verhältniß zu Paulus 39; s. Evang.

M.

Machärus 228. II 304. 352.
Magadan II 370.
Magdala 267. II 370 f. 352.
Magier II 92 ff.; Name II 95; Heimat II 95; Zahl und Stand II 96.
Mammon II 226.
Manichäer II 180.
Marcus, Name 1 f.; Heimat 3.; Begleiter Pauli 4 f. 7; Petri 5; in Aegypten 8; Tod 8 f.
Marcusevangelium, Verf. 9 ff.; Abfassungsort 45; Zeit 6. 12. 46 ff.; Charakter 49 f.; Eintheilung 51 f.; Zweck 35 f.; Sprache 48 f.; Entstehungsgeschichte 10 ff.; Verhältniß zu Petrus 10 ff.; zu Matth. u. Luc. 23 ff.
Marcushypothese 30 ff. 200. 377. 405. II 26. 34.
Maria Magdalena 414. 417. II 552. 555.
Maria, Mutter des Jacobus 411. II 552. 555.
Maria, Mutter Jesu 159 ff. 216. 410 II 131. 335; Name II 78. 350; Empfängniß und Geburt II 76. 81. 84. 86. 108; Jungfräulichkeit II 89. 91. 336; Sündelosigkeit II 69. 90.
Maria, Schwester des Lazarus 379. II 504.
Martha, Schwester des Lazarus II 505.
Martyrium, der Apostel II 5; der Zebedäiden 332. II 428.
Matthäus, Name 126. II 1 f.; Berufung 125 ff. II 3. 268 ff. 285; Lebensweise II 4; Tod II 4 f.; Zöllner 156. II 2. 5. 289.
Matthäusevangelium, Verf. II 5 ff.; Abfassungsort II 52; Zeit 46; II 43. 46 ff.; Entstehung II 25 ff.; Bestimmung und Zweck 313. II 35 ff.; Ursprache II 8 ff.; Uebersetzer II 14. 22 f.; Eintheilung II 54 f.; Verhältniß zu den andern Evang. 23 ff. II 24 ff.
Menschwerdung II 83. 136. 213. 268.
Meritum de congruo 324.
Messias, Name II 67; leidender II 252. 381; Tröster II 163; Schmerzen II 99. 244. 479; s. Jesus. Falscher M. 366. II 241. 478. 484.

Messiasreich 332. 412. II 44. 119. 145. 154. 161. 214 f. 253. 305. 395. 467.
Mission, der Ap. 213. II 291. 298. 558 f.
Missionsthätigkeit 369. 376. II 290. 297.
Mondsucht II 156. 389.
Mord II 183.
Morgengebet, der Juden 358. II 464.
Moses 317. II 100. 135. 181. 409. 428; bei der Verklärung 386; Stuhl Mosis II 463.
Mühlstein 308. II 397. 490.
Myrrhe 397. 407. II 105. 546.

N.

Nachfolge, Jesu s. Apostel u. 283. II 256 f. 303. 383. 418.
Nächstenliebe II 184. 201. 237. 405; Gebot 358 f. II 414. 460; Werke II 499.
Narbe 379.
Nasiräer II 115. 288.
Nathanael II 285.
Nazaräer II 11 f. 16. 323.
Nazareth 76. 159. II 107. 146; Name II 113 f.; Jesus in N. 214 ff. II 349.
Nisan 382 f. II 508 f.
Novatianer 164.

O.

Oel II 492 f.; wohlriechendes 379. II 505; zur Krankenheilung 221.
Oelberg 337. II 432. 516.
Oelung, Sacrament 221 f.
Opfer, bei den Juden 248. 311. 359. 388. II 186. 270. 274. 280; des N. Bundes 388. II 515.
Opfergabe II 186. 469.
Opferkasten 362. II 487.

P.

Palmsonntag II 432.
Palmzweige II 435.
Papias, Zeugniß für das Marcusev. 9. 32 ff.; II 30; für das Matthäusev. II 26 ff.
Parabel, Begriff 168. II 339. 365. 488; v. fruchttragenden Acker 180; den Fischen II 348 f.; dem Himmelreich II 337 ff.; der Hochzeit II 447 ff.; den zehn Jungfr. II 491 ff.; dem bösen Knechte II 408 f.; der Perle II 348; dem Säemann 167 ff. II 338 ff.; dem Sauerteig II 345; dem Schatze II 348; dem Senfkorn 185 ff. II 345; den zwei Söhnen II 443; den Talenten 375. II 494 ff.; dem Unkraut II 343 ff.; dem Weinberge 350 ff. II 444 ff.; den Arbeitern im W. II 421 ff.
Parabelreden 166 ff. 187. II 340 ff. 345 f.
Paradies II 169. 207.
Parusie 364. 366. 371. II 119. 272. 328. 418. 476. 486 f.
Pascha 377. 382 ff. II 502. 510 f.; Mahl 377 ff. II 502.
Paulus II 43. 45 f. Marcus.
Peräa 150. 314. II 156. 406.
Perlen II 234.
Petrus, Berufung 87. II 152; Erwählung 154; Bekenntniß 276 ff. II 375 ff.; Primat 21. 48. 416. II 248 f. 376 ff.; Verleugnung 399 ff. 416. II 532 f.; im Kerker 2; in Rom 5 f. 11. 36. 48. II 47. 379; Tod II 473; Frau u. Tochter 103. Schwiegermutter 100. II 254.
Pharisäer, Name II 124; Verhältniß zum Täufer 71. II 116. 124 ff. 311; zu Jesus 129. 136. 143. 161. 218. 243 ff. 266 ff. 316. 359. II 179. 230. 268. 271. 278. 317 ff. 360. 452; Strafreden 362. II 462 ff.; Lehre 121. 129. 131. 137. 143. 243. 316 ff. II. 124. 157 ff. 463.
Philippus, Ap. 86. 156. II 259. 285.
Philippus, Bruder des Herodes 228. II 351.
Philippus, Tetrarch 230. II. 113.
Phönicien 251.
Pilatus 376. 402. II 534 f. 539 ff.; Frau II 540.
Polygamie II 408.
Polykrates 383.
Prätorium 405. II 542.
Predigt 369. 376. 419. II 158. 284. 288. 301.
Priscillianisten II 516.
Priester, jüdische 112. II 249. 319.
Procuratoren 376. II 43.
Propheten 351. II 176. 293. 303. 472. 483; falsche II 240. 244. 479.
Proselyten 38. II 467.
Purpurmantel 406. II 543.

Q.

Quadrans 363. II 188.
Quarantana II 135.

R.

Rabbinen, Anrede 336 f.; Ehrsucht II 465. Huldigungen 323; Küssen 325; Gewohnheiten und Lehren 219. 316. II 180. 202. 386 f. 403. 407. 415. 500.
Rachel II 111.
Räthe, evangelische 325. II 415.
Rama II 111.
Reich Gottes, Ankunft 285. 360. II 214. 229. 304. 327. 418; Geheimnisse 171. II 340. 445 f.; Wachsthum 185. II 338 ff. s. Himmelreich.
Reichthum, Betrug II 343; Gefahr II 415; Werth 322. II 164 f. 222 ff. 412 ff.; reicher Jüngling 322 ff. II 412 ff.
Reinheit, levitische II 233; sittliche II 167. 470.
Rigorismus 134. II 242.
Römer 6. 36. 39. 355. 376. 405. 407. II 43. 330.
Rohr 405. II 306. 543.

S.

Sabbat, Feier 134 ff. 141. 144. II 153. 255. 482; Gebot 134. II 318. 482; Verletzung 138. 143. 146. II 318; Herr des 142 II 320.
Sadducäer, Name II 124 f.; Verhältniß z. Täufer 71. II 116; zu Jesus 199. 268. 270. 357. II 371. 452 ff.; Lehre 353. II 124 f. 455.
Salbe 379. 414. II 505; Salben II 222. 505; Salbung 378 ff. 414. II 504 ff.
Salome, Mutter der Zebedäiden 411. II 426.
Salome, Tochter der Herodias 230.
Samaria, Begräbnißort des Täufers 232; Weg durch II 407; Samariter II 287.
Sandalen 220. II 128. 289.
Satan 81. 161 f. 281. II 143. 299. 382 f.; Reich 162. II 326.
Sauerteig, des Herodes 269. II 453; der Pharisäer 266 ff. II 372; Parabel II 345.
Schächer 408. II 548.
Schafe 388. II 281. 293. 322. 399; und Böcke II 498.
Schammai II 407. 459.
Schatzkasten 362. II 437.
Schaubrote II 319.
Schaufäden 362. II 464.
Scheffel II 174.
Scheidebrief 317. II 84. 191. 409.
Schlange 420. II 236. 294; Versuchung II 134.
Schlüssel, des Himmels II 378 ff. 466 f.
Scherflein 360. 362.
Schriftgelehrte 93. 120. 161. 203 ff. 243. 353 ff. 360 ff. II 100 f. 179. 245. 257. 317 ff. 459.
Schuldner, Verkauf II 404.
Schwein 197. II 233 f. 265.
Schwestern, Jes. 165. 216. II 350.
Seah, Maß II 345.
Secten, der Juden 353. II 116. 124 f.
Seele, Verlust 144. 284. II 301. 384.
Seesturm 189 ff. II 259.
Segen, des Volkes II 153. 291; Abrahams II 340; bei Tisch 237. II 358. 462; der Kinder 322. II 411.
Sekel II 392. 508.
Seligkeit 325. II 413 f. 492.
Seligkeiten II 161 ff.
Senf 185. II 345.
Sibyllinen 38. 209.
Sidon 150. 258. II 313. 366.
Simon, der Apostel 156. II 286. 473; der Aussätzige 379. II 504; von Kyrene 406. II 544.
Socinianer II 180.
Sodoma II 293.
Sonne, Verfinsterung II 486. 548.
Sonntag 414.
Sorgen, irdische 176. II 227. 229 f. 343.
Specereien 414. II 553.
Speisegesetze 250. II 363.
Splitterrichterei II 230 ff.
Stater, Münze 303. II 394.
Stephanus II 4. 43. 452.
Stern, der Weisen II 97 f.
Steuer, römische 355. II 393. 453; Tempelsteuer 303. II 392. 437.
Stiftshütte 139. II 319.
Sünde, Entstehung 253. 373. II 365; gegen den heiligen Geist 164. II 328 ff.; Bekenntniß 71. II 118. 123. 301; Vergebung 69. 119. 163. II 128. 163. 188. 218. 266 f. 328. 388. 401. 548.
Sünder 357. II 259; bei Jesus 129. II 203. 269; Auferstehung der S. II 293.
Sündhaftigkeit II 236. 520.
Synagoge 220 f. 368; Bedeutung II 153; Ausschluß II 169; Vorsteher 203. II 275; Strafen II 183. 295; mehrere an einem Ort II 321; neue 352. 440. II 157.
Synedrium 280. 378. 382. 402. II 100. 185. 382. 442 ff.; Sitzungslocal II 503. 528.

T.

Tabor 287. II 385.
Talent, attisches und jüdisches II 404; Parabel 375. II 494 ff.
Talitha 212.
Talmud II 157. 176. 474.
Tanzen 230. II 353.
Taube, Bild der Einfalt II 294; des heiligen Geistes 79. II 133.
Taubstummer 257.
Taufe des Johannes 68. 349. II 122. 442; Jesu 74 ff. II 130 ff.; christliche 70. 420. II 128 ff. 559 f.; der Kinder II 412; der Proselyten II 122 f.; Buße 67. 78; Blut 332.
Tempel, Bau 364 f. 370. II 140. 477 f.; Abbruch 397. 410. II 528; Vorhof der Heiden II 437; der Weiber 362. II 437.
Tempelreinigung 341. 343 f. II 436 ff.
Tendenzkritik 16. 22. 42. II 175.
Testament, altes und neues II 175 ff.; s. Citate.
Teufel, Versucher 81. II 134 ff. 220; Bündniß mit II 276. 327; s. Beelz.; im jüdischen Volke II 334; Besiegung 193. 293. II 326 f.; Austreibung 153. 157. II 278. 326. 334. 390; der Juden II 326.
Thaddäus 156. II 285.
Thomas 156. II 259. 285.
Tiberias 229. II 353; See s. galil. Meer.
Tischgebet 237.
Tod, Jesu II 548 ff.; Sold der Sünde II 520.
Todesjahr, Jesu 384.
Todesstrafe 351. 398. 402. II 188. 185. 194. 397. 542.
Todtenerweckung 202 f. 210 ff. 218. II 274 ff. 387.
Todtenklage 211. II 276. 311.
Traditionshypothese 21. 28. 30. 372.
Traum II 85. 95. 540.
Trauerzeit 133. II 272. 276.
Tyrus 150. 253. II 366; Name II 313.

U.

ieferung, der Alten II 360.
barkeit 278 f. II 380.
iuertes 377. II 508.
theit, levitiſche 243. 249. 252. II 359.
. 373. 470.
blichkeit 357. II 125. 458.
jt 253. II 193. 409.
ıgeliumshypotheſe 25. II 25 f.

V.

ınſer II 213 ff.
ıchung, des Feigenbaumes 341. 345. 439 ff.
gungen 175. 368. II 168. 171. 283.
; Flucht II 297.
hrer 366. II 240. 269. 478. 484.
irung 285 ff. II 385 ff.
ndigung, des Evangeliums 201. 368.
. II 39. 480. 507. 559.
bte, bei den Juden II 81. 83.
ika II 275. 366.
chung, Jeſu 75. 80 ff. 282. II 134 ff.; Jünger 367 f. II 219. 245. 357. 521; igen 353. II 452 ff.
anbte, Jeſu 158 f. 216. II 76. 336.
); wahre 164. 166; Verlaſſen derſelben 202 f.
erfung, des jüdiſchen Volkes 347. II 41. 93. 324. 341. 354. 446. 475.
üſtung, Greuel 369 f. II 480.
thung 346. II 218. 402 ff.
II 227. 301.
ang, des Allerheiligſten 410. II 551.
of ſ. Tempel.

W.

Wachſamkeit 392. II 490. 520.
Wandeln, auf dem Meere 232. 237 ff. II 357 ff.
Waſchungen, der Juden 243 ff. 385. II 361. 505.
Weihrauch II 105. 437. 546.
Welt, Gericht 284. 364. II 245. 384. 447. 475. 497 ff.; Tag 373. II 208. 243. 293. 489; Ende 366 f. 374. II 177. 245. 347. 486; Erneuerung II 418.
Werke, gute II 204 ff. 243. 420.
Wolf II 241. 293.
Wunder, Charakter II 484; Zweck II 332. 484; im Marcusev. 40. 91. 258. 272; im Matthäusev. II 248. 254. 277. 548; des Meſſias II 332; der falſchen Propheten 371. II 244. 484; allgemein II 93. 244. 246 ff.

Z.

Zacharias, Sohn des Bar. II 473.
Zauberei, bei den Juden 420. II 155. 254. 279. 299. 371. 484; Vorwurf II 93. 108.
Zebedäiden, Berufung 89. II 152; Bitte 329. 331. II 426; Donnersſöhne 155. 331; Martyrium 332. II 428.
Zebedäus 156. II 152.
Zehnten II 469.
Zeichenforderung 268. II 332. 371 ff.
Zeloten II 286. 484.
Zinsgroſchen 276. 355. II 5. 454.
Zion II 434.
Zöllner 128. II 203. 269. 443. 450.
Zorn II 184.
Zurechtweiſung, brüderliche II 231. 400 f.
Zwölf Stämme Iſraels 327. II 419.

In der Unterzeichneten erscheint:

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der

katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. **Franz Kaulen,**

Professor der Theologie in Bonn.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

Diese neue Auflage wird 10 Bände von 10—12 Heften à 6 Bogen umfassen. Subscriptionspreis pro Heft: *M.* 1.

Von den bereits vorliegenden Heften werden die zwei ersten von jeder Buchhandlung zur Einsicht mitgetheilt.

„... Die katholische Welt Deutschlands ist berechtigt, von der neuen Auflage des Kirchenlexikons etwas Ausgezeichnetes zu erwarten, und das erste Heft gibt die Aussicht, daß diese Erwartung erfüllt werden wird. Schon die äußere Untersuchung muß eine vortheilhafte Meinung für die neue Ausgabe erwecken. Das günstige Urtheil wird jedoch um so bestimmter, wenn die einzelnen Artikel auf ihren Inhalt geprüft werden. Wir finden eine ganze Reihe von Arbeiten, welche von der deutschen katholischen Wissenschaft, die sich hier widerspiegeln soll, das ehrenvollste Zeugniß ablegen. Alle Artikel stehen auf der Höhe der Wissenschaft und sind zum Zwecke der Orientirung, den das Kirchenlexikon sich vorgesteckt hat, durchaus geeignet. Ebenso ist bei allen nicht nur die wissenschaftliche Form, sondern auch Stil und Ausdruck musterhaft, wie es wohl ohne große Sorgfalt der Redaktion nicht der Fall sein könnte. Sollen wir nun endlich aus dem Verhältniß der Verweisungen zu den Artikeln im ersten Hefte einen Schluß auf das Ganze ziehen, so dürfen wir annehmen, daß bei der Nomenclatur die systematische Durcharbeitung und Vertheilung des gesammten Materiales nichts zu wünschen übrig lassen wird. Ein wohlthuendes Zeugniß der katholischen Einheit legen die Namen der Mitarbeiter in diesem Hefte ab. Wir finden unter denselben außer Sr. Eminenz dem Herrn Cardinal Hergenröther zwei Bischöfe (v. Hefele und Stein), ferner Weltpriester, Ordensmänner und Laien, Mitglieder der theologischen Facultäten zu Bonn, Eichstädt, Freiburg, Fulda, Löwen, Mainz, München, Tübingen und Würzburg — bei sämmtlichen Arbeiten aber den einheitlichen Geist, der sich ebensowohl in der Beschaffenheit des Inhaltes, als in der formellen Unterordnung unter den Einen dem Ganzen zu Grunde liegenden Plan offenbart. Ein ‚Vorbericht' des Herrn Cardinals dient weniger zur Einführung des Ganzen, als vielmehr des neuen Redacteurs, und ertheilt die Versicherung, daß Se. Eminenz dem letztern mit Rath und Unterstützung zur Seite stehen werde. Dieses freundliche Schriftstück legt für seinen Verfasser, wie für dessen Nachfolger und den Verleger das ehrenvollste Zeugniß ab. Damit das neue Kirchenlexikon eine seiner Aufgabe entsprechende Verbreitung finde, hat die Verlagshandlung den Preis über alle Erwartung billig gestellt." (Germania. 1880. Nr. 240.)

Freiburg (Baden). **Herder'sche Verlagshandlung.**

In der Unterzeichneten sind erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Einleitung

in das

Neue Testament

von

Dr. **M. v. Aberle**,
ord. Professor der katholischen Theologie.

Herausgegeben von

Dr. Paul Schanz,
ord. Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen.

gr. 8°. (XII u. 311 S.) *M.* 4.

Commentar

über das

Evangelium des heiligen Matthäus.

Von

Dr. Paul Schanz,
Professor der katholischen Theologie an der Universität Tübingen.

Mit Approbation des hochw. Capitels-Vicariats Freiburg.

gr. 8°. (VIII u. 562 S.) *M.* 7.

Freiburg in Baden.

Herder'sche Verlagshandlung.